

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участі Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА
и Г. Г. КУЛЬМАНА.

Въ шести книжкахъ «Путь» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, Н. С. Арсеньева, П. Аршанбо (Франція), С. С. Безобразова, Н. А. Бердяева, прот. С. Булгакова, Б. П. Вышеславцева, Н. Н. Глубоковскаго, В. В. Звѣньковскаго, Л. А. Зандера, отца А. Ельчанинова, П. Н. Иванова, Л. П. Карсавина, Н. А. Клѣпинина, С. Кавертица (Америка), Г. Г. Кульмана, Н. О. Лосскаго, Ж. Марітена (Франція), П. И. Новгородцева, С. Олларда (Англія), А. Петрова, А. М. Ремизова, В. Сперанскаго, П. Тиллика (Германія), кн. Гр. Н. Трувецкого, Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, В. Эккѣрсдорфа, Эли Эльсонъ, Г. Эренберга (Германія) и кн. Д. А. Шаховскаго.

Адресъ редакціи и конторы:
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 6-го номера: долл. 0,70.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (4 книги). Подписка принимается
въ конторѣ журнала.

№ 6.

ЯНВАРЬ 1927

№ 6.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

- 1) А. Ремизовъ. — Рождество.
- 2) Н. Алексѣевъ. — Христіанство и идея монархіи.
- 3) Л. Карсавинъ. — Объ опасностяхъ и преодолѣніи отвлеченнаго христіанства.
- 4) Н. Бердяевъ. — Наука о религіи и христіанская апологетика.
- 5) Н. Клѣпининъ. — Мысли о религіозномъ смыслѣ націонализма.
- 6) Письмо Кардинала Андріе, Archevêque Бордосскаго обѣ «Ассоціон Франсаїс» и письмо Папы Пія XI Кардиналу Андріе.
- 7) Католикъ. — О скалѣ Петровой.
- 8) В. Ильинъ. — О небесной и земной соборности.
- 9) Е. Скобцова. — Святая Земля.
- 10) Н. Арсеньевъ. — О духѣ нашего времени.
- 11) А. Карповъ. — О монархіи.
- 12) Н. Бердяевъ. — Дневникъ философа. (О духѣ времени и монархіи).
- 13) Л. Зандеръ. — Клермонтскій съездъ.
- 14) Л. Зандеръ. — Бьевильскій съездъ.
- 15) Новыя книги: Г. Федотовъ. — Религіозный путь Пеги; Н. Бердяевъ. — Н. Лосскій «Свобода воли»; Л. Зандеръ. — Unamuno. L'agonie du Christianisme. Л. Зандеръ. — Архивъ Достоевскаго.

РОЖДЕСТВО.

Въ ночь, какъ родиться Христу, ъхала Богородица съ Іосифомъ въ городъ Виолеемъ. Вотъ дорогой словно стало что:
стала она смѣяться и плакать.

Пріостановилъ Іосифъ лошаденку. Думалъ себѣ старикъ:
«Не худо ль чего съ Марией — — или волковъ забоялась?»
(— волковъ по тѣмъ мѣстамъ много! —)

А Богородица и говорить:
«Вижу я, дѣдушка, двухъ людей: одинъ человѣкъ смѣется и я съ тѣмъ радуюсь — будеть у него большая радость: а другой человѣкъ плачетъ и я съ тѣмъ горюю — будеть у него большое горе».

Не понялъ старикъ словъ Богородицы, но запомнились они ему, предвѣщавшія землѣ на новую жизнь:

великую радость
и лютое горе —
крестъ.

*
* *

Ѣхала Богородица съ Іосифомъ въ городъ Виолеемъ. Случилась тогда перепись всѣмъ жителямъ: и кто въ какомъ городѣ прописанъ, въ тотъ городъ и долженъ быть явиться. На перепись они и ъхали.

Время зимнее — снѣжная зима — намело снѣгу цѣлые горы. Трудно приходилось лошаденкѣ — еле тащила по сугробамъ.

И не поѣхалъ бы Іосифъ въ такую даль, да ослушаться боялся:

строго приказано отъ царя явиться всѣмъ въ городъ.

Старый старикъ Іосифъ, съ молоду-то плотничалъ, а нынче и топоръ не слушаетъ;

расчитывалъ стариkъ къ вечеру въ городъ поспѣть, да сbился съ дороги.
И въ полѣ застигла ночь.

*

Ясная ночь. Звѣздная. Крѣлкій морозъ.
Не вставала съ саней Богородица — зябко. Стариkъ за лошаденкой, понукивалъ
Сивку рукавицей.

Такъ и ъхали.

И почувствовала Богородица: пришло время.

(— что тутъ дѣлать? —)

(— куда ей ночью среди поля? —)

Въ сторонѣ оть дороги, у лѣса, землянка. Привязалъ стариkъ лошадь. Вошли
въ землянку.

А въ землянкѣ конь да волъ — больше нѣть ни души.

(— пастухи сторожили овецъ за тыномъ! —)

А время приходитъ — помошь надобна.

Посылаетъ Богородица Іосифа: приведи ей бабку.

(— а гдѣ въ полѣ найдешь бабку? —)

Пошелъ Іосифъ по дорогѣ — и самъ не знаетъ, гдѣ и искать?

*

— — — и когда родился Христосъ, вдругъ освѣтилась землянка, свѣтло въ
землянкѣ, ровно солнце взошло.

Взяла Богородица на руки сына, подняла его — и на солому положила въ ясли
(— въ колыбельку! —). Увидѣли конь и волъ младенца, подвинулись:

стали дышать на него, своимъ грѣть тепломъ.

Младенецъ, играя, тихонько погладилъ ихъ.

А они все дыхали, грѣли его своимъ тепломъ — конь и волъ.

И онъ благословилъ ихъ —

ихъ трудную жизнь, коня и вола.

*

Идетъ Іосифъ по полю, спотыкается — ужъ глазами стариkъ ничего не видить
и ноги не слушаютъ. Принялся кликать.

(— да кто отзовется среди поля! —)

Звѣзды. Такъ ярко —

звѣзды поютъ надъ землей.

— — и видѣтъ старикъ: бѣжитъ навстрѣчу старуха, такъ по сугробамъ и си-
гаетъ.

Окликнулъ.

А старуха едва дужъ переводить —

изъ города она Виѣлеема, Соломонидой зовутъ; уложила она спать вну-
чонка Петьку-неугомона, стала сама укладываться — день-то деньской
за работой, умаешься! — «и только что завѣла глаза, слышу зовутъ:
«Иди, говорить, бабушка, иди, Соломонида, иди на поле: помошь нужна».
И такъ меня всю страхомъ забило, выскочила я да бѣжать».

Обрадовался Іосифъ — повелъ къ землянкѣ.

(— бѣгутъ старики! —)

А въ землянкѣ свѣтъ, ровно солнце.

И увидѣли старики младенца — и ужъ подойти не смѣютъ.

А младенецъ имъ изъ яслей ручкой такъ показываетъ —

— — —
И благословилъ онъ бабушку Соломониду и старика плотника Іосифа (— прію-
тиль Богородицу! —) —

благословилъ ихъ трудную трудовую жизнь.

*

Сторожили за тыномъ пастухи овецъ отъ волковъ.

(— волковъ по тѣмъ мѣстамъ много! —)

Страшно имъ ночью и рассказывали они другъ другу страшныя сказки —

(— чтобы не очень бояться! —)

Вотъ поднялись овцы и къ проруби. Только пить — то не пьютъ — какъ стали
вокругъ проруби, голову къ небу, да такъ и остались.

(— никогда еще не бывало такого! что тамъ такое? —)

(— или волки нагнали столбнякъ? —)

Пошли пастухи посмотрѣть. Да какъ взглянуть на небо — а съ неба имъ ангель:
— Чего вы, пастухи, стоите: Христосъ Спаситель родился! Ступайте скорѣе
въ землянку: въ землянкѣ въ ясляхъ лежитъ Христосъ.

И собралось ангеловъ много — такъ много, какъ въ небѣ звѣздъ.

Слава въ вышнихъ Богу —

миръ на земль!

Пѣли ангелы вокругъ ангела-вѣстника, перелетали, какъ звѣзды. —

— — и все небо кружилось — —

А овцы стоять у проруби — голову къ небу — смотрять.
Взяли пастухи по ягненку, да скорѣе къ землянкѣ.
(— и овчарки за ними! —)

— — —

А въ землянкѣ свѣтъ, ровно солнце.
Увидѣли пастухи младенца, пустили ягнѧть, поклонились въ землю —
Младенецъ посмотрѣлъ, и ягнѧть потрогалъ — посмотрѣлъ на пастуховъ и
благословилъ ихъ —
благословилъ ихъ трудную жизнь пастуховъ.
И пошли пастухи назадъ къ стаду.
И овчарки за ними.
Пѣли пастухи за ангелами, какъ ангелы, — пѣли ангелы, перелетали, какъ
звѣзды:

*Слава въ вышнихъ Богу —
на земль миръ!*

Навстрѣчу волки —
не тронули волки овецъ — ангель пасъ ихъ овецъ!
Шли волки къ землянкѣ — дали пастухамъ дорогу.
(— видно и звѣрь почуялъ! —)

*

Тамъ за огнями, за дымами, за лѣсами, за рѣками, за лѣнивымъ болотомъ у
Студенаго моря — у Студенаго моря-океана, тамъ, гдѣ вѣтеръ вздымаетъ до неба
ледяныя синяя горы, въ студеной полуночной странѣ чародѣевъ, вдругъ загремѣли-
застучали въ ночи волшебные бубны.

Три лопарскихъ царя-волхва — три нойда — увидѣли звѣзду на небѣ — и
узнали звѣзду: мудрые, всю жизнь ожидая, они гадали о ней. И съ дарами, безъ
слугъ и оленей, пошли за крылатой звѣздой — и звѣзда, крыла, повела лопарскихъ
волхвовъ въ Іерусалимъ.

*
* *

Много народа собралось на перепись въ Виѣлеемъ. Еще больше въ царскій
городъ — въ Іерусалимъ. Городскія ворота не затворялись всю ночь. И на улицѣ
шумъ, какъ на ярмарку.

По утру въ Рождество два путника показались по дорогѣ изъ Виөлеема въ Иерусалимъ. Не простые путники —

— конь и воль.

Шли они безъ погонщика — шли прямо по дорогѣ въ Иерусалимъ. И, вступивъ въ городъ, пошли по улицамъ. Они дыхали, какъ дыхали ночь, согрѣвая младенца въ сырой землянкѣ.

Какой-то голаѣтъ камнемъ запустилъ — но камень скользнулъ, какъ лерышко: — они его не почувствовали, даже не вздрогнули.

Шли конь и воль по улицѣ, дыхали.

Глаза ихъ, какъ человѣчъи, ясные. И если бы могли говорить, они сказали бы — они вѣсть о Рождествѣ несли!

они сказали бы, что ночью родился Христосъ:

«они видѣли Его и Онъ благословилъ ихъ».

Убогіе — юродивые, странники, безумные — встрѣчая коня и вола, кланялись.

Пройдя весь городъ, конь и воль скрылись за заставой.

Они шли дальше по дорогѣ — (какъ и теперь идутъ!) — и будутъ ходить по дорогамъ, пока землѣ не придетъ конецъ. И въ послѣдній часъ — (они заговорятъ!) — они скажутъ —

благословенные, конь и воль.

*

Къ вечеру того же дня появились въ Иерусалимѣ пастухи изъ Виөлеема — четыре пастуха.

Они ходили по праздничнымъ улицамъ. Ничего не видѣли и не слышали, что творилось вокругъ. Они останавливались на площадяхъ и хоромъ запѣвали странно среди гулянья:

*Слава въ вышнихъ Богу —
миръ на земль!*

Убогіе — юродивые, странники, безумные — устремляясь, какъ овцы, въ небо, окружали пастуховъ и вдругъ съ безумнымъ крикомъ, воплемъ и хохотомъ принимались пѣть за пастухами странно:

*Слава въ вышнихъ Богу —
миръ на земль!*

— — и шумная площадь кружилась — —

— тихое звездное небо —

— — —

Въ ночи пастухи пропали за заставой.

Они шли дальше — по слѣду вола и коня — (какъ и теперь идутъ!) — и будутъ ходить по землѣ съ пѣсней ангеловъ, пока землѣ не придетъ конецъ. И въ послѣдній часъ — (ихъ услышать!) — ихъ услышать —

благословенныхъ виолеемскихъ пастуховъ.

*

Скрылся конь и волъ. Пропали пастухи. Кончилась ночь.

*

Съ разсвѣтомъ замѣтили въ Іерусалимѣ старуху.

Ходила старуха по улицамъ, и не разберешь, о чёмъ она и на кого показывала: она будто дите все качала, качая, баюкала —

и вдругъ упадеть на колѣни и заплачать — не отъ отчаянія она плакала, она плакала отъ радости.

Это бабушка Соломонида о Рождествѣ разсказывала — представляла, какъ носить она святого Младенца и качаетъ-баюкаетъ на этихъ измученныхъ рукахъ, принявшихъ на бѣлый свѣтъ за свой вѣкъ столько младенцевъ.

Убогіе — юродивые, странники, безумные — ходили за старухой, какъ ребятишки за медвѣдемъ-мишней. И когда она съ плачемъ падала на колѣни, они съ плачомъ повторяли странныя ея слова — —

— — и темная улица кружилась — —
— звѣзды на ясномъ небѣ —

— — —

Обойдя городъ, ушла старуха за заставу.

И дальше — по дорогѣ — (какъ и теперь идетъ!) — и будетъ ходить по землѣ, рассказывать, что ея глаза видѣли, и плакать отъ радости, пока землѣ не придетъ конецъ. И въ послѣдній часъ — (ее поймутъ!) — ее поймутъ —

благословенную старуху бабушку Соломониду.

*

А тамъ, отъ Студенаго моря — отъ Студенаго моря-океана, гдѣ вѣтеръ вздымаетъ до неба ледяныя синія горы, черезъ болота, черезъ рѣки, черезъ лѣса, сквозь огни и дымы три лопарскихъ царя-волхва шли за крылатой звѣздой.

И день и ночь, видя только звѣзду, не замѣчая дороги, шли волхвы, куда вела ихъ звѣзда; обтрапалась, обдергалась царская одежда, нищія лохмотья повисли на плечахъ и однѣ царскія короны, какъ звѣзды.

На третій день звѣзда привела волхвовъ въ Іерусалимъ: поднялась надъ царскимъ городомъ и пропала.

И когда появились на улицахъ Іерусалима три царя-волхва и спрашиваютъ, гдѣ родился Христосъ — «они Его звѣзду видѣли!» — царскій городъ насторожился.

— Гдѣ родился Христосъ, Спаситель міра? — останавливали они прохожихъ, — гдѣ родился царь іудейскій?

— Нѣтъ у настъ царя, кромѣ Ирода, — отвѣчали царямъ-волхвамъ, — и не знаемъ мы другого царя, кромѣ Ирода и сына его.

Не Архелая, сына Ирода, не Ирода — Христа царя, который побѣдить всѣхъ царей и возьметъ на землѣ всѣ царства, Христа Спасителя міра, надо царямъ-волхвамъ.

Неотступно, какъ волхвы за крылатой звѣздой, ходили за волхвами убогие — юродивые, странники, безумные. И когда волхвы спрашивали о Христѣ, они столбенѣли, ожидая.

Но отвѣта нѣтъ.

Съ-улицы-на-улицу, изъ-дома-въ-домъ, изъ-устъ-въ-уста вѣсть о лопарскихъ царяхъ-волхвахъ и о путеводной крылатой звѣздѣ и о рожденіи Христа — «царь, который побѣдить всѣхъ царей!» — облетя площади и перекрестки, къ вечеру проникла за неприступныя стѣны дворца.

И царь Иродъ смущился.

*

Велитъ Иродъ привести царей-волхвовъ. И привели волхвовъ во дворецъ къ Ироду. Вышелъ Иродъ къ волхвамъ. И волхвы спрашиваютъ Ирода, какъ спрашивали весь день у прохожихъ, о царѣ Христѣ:

— Гдѣ родился царь?

— — —

— Я — царь!

Былъ Иродъ невысокъ и худощавъ — малая голова на короткой не по плечамъ толстой шеѣ; щурился — ежилъ пугливо глаза; и говорилъ неожиданно громко, баскомъ. И эта неожиданность поражала: «я — царь!».

Не поразишь лопарскихъ царей!

Лопарскіе цари имѣютъ власть надъ вѣтрами, подымали бурю, могли передвигать морскіе острова, насыпали стрѣлы, обращали живое въ камень —

Лопарскіе цари проникаютъ въ тайныя дѣла и мысли, и имъ открыто, что творится на землѣ и на морѣ въ далекихъ странахъ и у чужихъ народовъ —
Лопарскіе цари не знаютъ страха!

— Гдѣ родился царь Христосъ? — снова спросили они у царя.

Иродъ держитъ въ рукѣ чашу: онъ поднялъ чашу въ честь славныхъ лопарскихъ царей — —

А надъ дворцомъ восходила звѣзда — и, ставъ въ окнѣ противъ волхвовъ, звѣздами зажгла ихъ царскія короны.

И звѣзды глянули изъ глазъ волхвовъ.

— Гдѣ родился царь Христосъ? — въ третій разъ спрашиваютъ волхвы, — онъ побѣдить всѣхъ царей, возьметъ всѣ царства, всю землю!

И чаша выпала изъ рукъ царя.

— Идите, — сказалъ Иродъ и дрожитъ весь, — идите, узнайте о младенцѣ и возвращайтесь въ Іерусалимъ: я первый пойду и поклонюсь ему.

Пообѣщавъ вернуться въ Іерусалимъ и разсказать о младенцѣ, вышли волхвы отъ царя. И повела ихъ звѣзда изъ царскаго города Іерусалима въ Христовъ городъ Виолеемъ.

*
* * *

Шла, крыла, звѣзда — за звѣздой волхвы.

Далеко въ полѣ отстали люди, провожая волхвовъ за заставу. И царскіе лазни-и-пролазни, уши-и-наушники, не поспѣваютъ за ними.

Кружить звѣзда — волхвы кружили за ней. Сворачиваетъ съ дороги въ лѣсъ — и волхвы въ лѣсъ.

И идуть такъ лѣсомъ, полемъ, дорогой.

Морозная ночь. Звѣздная, крѣпко морозить. Похрустывалъ снѣгъ подъ ногами.

Звѣзда, пройдя рѣку, остановилась у лѣса за тыномъ — тихо опустилась надъ землянкой.

Свѣтло въ землянкѣ — играло солнце.

— — —
И увидѣли волхвы младенца. И подаютъ ему дары:

золото,
костяной жезлъ,
кутью.

Поклонились младенцу.

Младенецъ долго глядитъ — «золото!» «костяной жезлъ!» «кутья!». И, принявъ дары, благословилъ волхвовъ —

благословилъ ихъ трудную жизнь вѣщихъ волхвовъ, ожидающихъ Христову звѣзду.

Звѣздами загорѣлась тѣсная землянка.

*Слава въ вышнихъ Богу —
на землю миръ!*

Изъ круга ангеловъ вышелъ ангель и, разрѣшивъ клятву, не велитъ волхвамъ возвращаться въ Иерусалимъ.

— Не ходите, волхвы, къ Ироду! Идите другимъ путемъ: зло на сердцѣ царя — хочетъ онъ убить младенца.

*

Богородица держитъ на рукахъ сына: пора въ дорогу! Іосифъ хлопоталъ у саней, разговариваетъ съ Сивкой. И, усадивъ Богородицу съ младенцемъ, махнулъ стариkъ рукавицей.

Побѣжала лошаденка по дорогѣ въ цыганскую землю (— такъ указалъ Іосифу ангель! —) въ Египетъ.

Звѣзда низко неслась впереди — свѣтить путь въ Египетъ.

*Слава въ вышнихъ Богу —
миръ на земль!*

Пѣли ангелы вкругъ ангела-вѣстника, перелетали, какъ звѣзды.

— — и все небо кружилось — —

А волхвы вихремъ неслись сквозь огни и дымы, черезъ лѣса, черезъ рѣки, черезъ болота, мимо царскаго города Иерусалима, мимо Ирода царя къ Студеному морю — къ Студеному морю-океану, въ Лопарскую землю, въ студеную полунощную страну чародѣевъ.

И тамъ, въ своей пустынной вѣщай землѣ, начертавъ Христу звѣзду на волшебномъ бубнѣ, поднялись волхвы синими льдами и плывутъ по Студеному морю — по Студеному морю-океану, тихо отходя въ вѣчную жизнь.

*
* *

Проводивъ волхвовъ, Иродъ притаился въ окнѣ, смотрить на дорогу —
по дорогѣ въ Виелеемъ сквозь вечерній сумракъ звѣздами горятъ царскія
короны лопарскихъ царей.

«Волхвы найдутъ младенца Христа — волхвы вернутся въ Иерусалимъ — волхвы расскажутъ ему о младенцѣ — и онъ, царь, первый пойдетъ къ Христу съ поклономъ!»

Не поворачивая шеи и дрожа, Иродъ вдругъ начиналъ хохотать неожиданно громко баскомъ:

«Онъ первый пойдетъ къ Христу на поклонъ — — ! Не начнется день, какъ не будетъ въ живыхъ Христа — царя Христа, который побѣдить всѣхъ царей, возьметъ всѣ царства, всю землю!»

— Я — царь!

Весь вечеръ караулить царь волхвовъ, притаившись у окна.

И ночь. Не возвращаются волхвы. Донесли царю, что волхвы въ Виѣлеемъ пропали.

— Пропали?

(— нѣтъ, не пропали: обманули! —)

— Обманули!

(— насмѣялись! —)

— Насмѣялись!

(— некого и нечего больше ждать! —)

«Живъ Христосъ! — Онъ побѣдить всѣхъ царей! — побѣдить Ирода царя! — отниметъ всѣ царства! — у Ирода царя отниметъ его царство!»

Въ ярость пришелъ царь: топаль ногами и кричать и плачать —

отъ обиды,

отъ безсилья.

И велить царь: ити въ Виѣлеемъ и тамъ истребить всѣхъ младенцевъ до двухъ лѣтъ.

*

Барабанный бой, трубы гремятъ среди ночи въ царскомъ городѣ Иерусалимѣ.

Площади переполнились народомъ. По улицамъ бѣгутъ люди: кто-то крикнулъ «стрѣляютъ изъ пулеметовъ!»

Съ музыкой и пѣсней выступилъ карательный отрядъ въ Виѣлеемъ.

Звѣздная ночь морозить крѣпко. Похрустывалъ снѣгъ подъ ногами.

Въ полночь, достигнувъ Виѣлеема, солдаты съ музыкой и пѣснями вступили въ городъ.

И началась расправа.

Дѣти ничего не знали. Они никакихъ царей не знаютъ. — ни Ирода царя, ни сына его. И никакихъ клятвъ, никакихъ заповѣдей — Иродъ ли обманулъ волхвовъ, волхвы ли обманули Ирода? — они говорили по-своему и смотрѣли по-своему «своими глазами». Они улыбались — такъ улыбаются дѣти. Они играютъ, смѣются, плачутъ.

*
* * *

(— И не было на землѣ грознѣе ночи и нѣтъ грознѣе ночи и не будетъ, какъ эта виолеемская ночь въ святые дни Рождества — въ первый день новой жизни нового завѣта! —)

*
* * *

Солдаты врывались въ дома и, отрывая у матерей отъ груди малютокъ, свертывали имъ шею, какъ цыплятамъ; другихъ выбрасывали изъ колыбелекъ и сонныхъ прихлопывали сапожищемъ.

Дѣти просыпались отъ крика и, ничего не понимая, сами подставляли шею подъ ножъ, — и ихъ рѣзали тутъ же на мѣстѣ.

Дѣти, ничего не понимая, хватались ручонками за блестящія сабли — (игрушка!) — и ихъ рѣзали тутъ же на мѣстѣ.

Вытаскивали дѣтей, какъ котята, на улицу и давили лошадьми, и вѣшали, и кололи пиками, и разрывали, и топили въ проруби, и шларили, и бросали въ костеръ.

Глубокіе сугробы таютъ отъ горячей крови. И покрывается земля алой ледяной корой.

Звѣзды, наливаясь кровью, померкли.

(— и ужъ не разобрать: сколькихъ годовъ и какихъ ребята убивать велѣно! —)

*

По слуху переписи кто-то пустилъ служкъ среди дѣтей виолеемской голытьбы, ютившейся въ углахъ и коморкахъ, будто ночью придутъ изъ мѣсткома «записывать дѣтей на елку!»

Дѣти постарше, не спали ночь: дожидались. И когда пришли солдаты, ребятишки бросились къ солдатамъ: «записать ихъ на елку!»

Петъка, внучонокъ Соломониды, сторожившій весь вечеръ, задремалъ на пустой бабушкиной кровати. Вотъ сквозь сонъ слышитъ — шумятъ на улицѣ! — проснулся, думаетъ: «зовутъ!» Да на улицу.

Кричитъ:

— Меня не забудьте!

Чуть не плачетъ:

никогда онъ ни на какой елкѣ не былъ!

Солдатъ схватилъ Петъку:

— Не позабудемъ! — — да винтовкой его —
И не пикнуль: ткнулся Петька носомъ — и потекла кровь изо рта.

*

Барабанный бой, трубы не могли заглушить отчаянного вопля и крика матерей и стона и жалобного горькаго плача.

(— каменное сердце содрогнется отъ этого дѣтскаго плача! —)
До разсвѣта шла рѣзня въ Виолеемъ и въ пригородахъ.

*
* *

(— Четырнадцать тысяч младенцевъ замучены въ Виолеемъ въ эту кровавую ночь въ святые дни Рождества — въ первый день новой жизни новаго завѣта! —)

*
* *

На разсвѣтѣ выступили солдаты изъ Виолеема и пошли въ Іерусалимъ, кровавя дорогу, по пути коня и вола, пастуховъ, старухи Соломониды и вѣщихъ лопарскихъ царей.

Гремитъ музыка.

А крики и вопль несутся вдогонку — и далеко по всѣмъ дорогамъ разносится плач.

(— каменное сердце содрогнется отъ этого материнскаго плача! —)

*
* *

Фыркала лошаденка.

Слѣзъ съ саней Іосифъ, сталь прислушиваться: чудилось старику —
сама земля кричить!

И вспомнилъ слова Богородицы:

«Вижу я, дѣдушка, двухъ людей: одинъ человѣкъ смеется и я съ тѣмъ радуюсь — будеть у него большая радость; а другой человѣкъ плачетъ и я съ тѣмъ горюю — будеть у него большое горе.»

И понялъ — предвѣщавшія землѣ на новую жизнь:

великую радость
и лютое горе —
крестъ.

АЛЕКСѢЙ РЕМИЗОВЪ.

ХРИСТИАНСТВО И ИДЕЯ МОНАРХИИ.

Если идеино монархія одинаково не находитъ обоснованія ни въ евангельскомъ учениі о христіанской лояльности, ни въ политическихъ возврѣніяхъ ветхозавѣтныхъ книгъ¹⁾, то какимъ же образомъ произошло извѣстное, вѣками сложившееся убѣжденіе, согласно которому монархія считается, такъ сказать, естественной политической формой, признаваемой христіанствомъ, а монархизмъ — единственной правомѣрной идеологіей всякаго доброго христіанина? Вопросъ, такъ поставленный, приводить насъ къ необходимости изучить исторические и идеиные корни монархизма. Только такая постановка вопроса способна освѣтить истинное существо исторически столь прочно установившейся связи между христіанствомъ и политическимъ установленіемъ монархіи.

Ни одна изъ политическихъ формъ не обнаруживаетъ столь тѣсной — исторической и идеиной — связи съ религіей, какъ политическая форма монархіи. Мало сказать, что монархія была политическимъ установлениемъ, создавшимся подъ вліяніемъ нѣкоторыхъ языческихъ религіозныхъ представлений, — болѣе того, въ истокахъ своихъ монархизмъ самъ былъ положительной религіей, религія же имѣла преимущественно монархическая формы. Въ настоящее время можно считать доказаннымъ, что первоначальная монархія произошла изъ первобытной магіи, и первыми земными владыками были первобытный кудесникъ и магъ²⁾). Примитивный че-ловѣкъ жилъ въ обществѣ, которое въ извѣстномъ смыслѣ можно назвать демократическимъ — это была «большая демократія»³⁾, въ которой естественные существа жили вмѣстѣ съ существами сверхъестественными, и, по убѣждению примитивнаго человѣка, между первыми и вторыми происходило постоянное общеніе. Сверхъестественное входило постояннымъ факторомъ въ видимый міръ, естественные пред-

1) См. нашу предшествующую статью въ № 4 «Пути».

2) Ссылаюсь на капитальное изслѣдованіе I. G. Frazer, *Le rameau d'or*, Paris 1924 и на его *Les origines magiques de la royauté*, 1920.

3) Frazer, *Le rameau d'or*, p. 86.

меты постоянно получали способность сверхъестественного дѣйствія. Первоначальный суеверенъ, по словамъ наблюдателей жизни примитивныхъ народовъ, есть тотъ человѣкъ, который находится въ постоянномъ общеніи съ духами и при помощи ихъ онъ можетъ производить дождь, давать солнечный свѣтъ, господствовать надъ вѣтрами, послать болѣзни, способствовать удачѣ и неудачѣ и т. д. «Обладаешь ли ты этими силами?» — спросилъ одинъ первобытный суверенъ бѣлага путешественника. И когда тотъ отвѣтилъ отрицательно, то царекъ сказалъ: «А кто же у васъ даетъ вѣтеръ, бурю, дождь?» «Это Богъ» — сказалъ ему бѣлый. «А въ такомъ случаѣ у васъ Богъ исполняетъ тѣ обязанности, которыхъ у насъ исполняю я. Богъ и я — мы одинаковы!» «Онъ произнесъ это» добавляется наблюдатель — «спокойно, съ видомъ человѣка, которому удалось подыскать достаточное объясненіе». Разговоръ этотъ тѣмъ характеренъ, что въ немъ намѣчаются первые истоки первоначального монархизма. Кто хочетъ понять истинное существо древнѣйшихъ монархическихъ учрежденій, тотъ долженъ помнить, что они не отдѣлимы отъ идеи царебожества, отъ отожествленія царя съ Богомъ. Древняя монархія мертвa, бездушна, непонятна, если только отдѣлить ее отъ этой идеи⁴).

Культь царебожества исповѣдывался народами совершенно различныхъ культуръ, тѣмъ не менѣе въ основѣ его лежитъ нѣкоторое особое религіозно-философское міросозерцаніе, одинаковое, несмотря на различіе эпохъ, націй и культурныхъ условій существованія. Предпосылкой этого міросозерцанія является аксіома, получившая, пожалуй, наиболѣе выпуклую формулировку въ религіи ассирио-ававилонянъ. Ассирио-ававилоняне вѣрили, что все земное бытіе соотвѣтствуетъ бытію небесному и что каждое явленіе этого міра, начиная съ самаго малаго и кончая величайшимъ, нужно считать отраженіемъ небесныхъ процессовъ⁵). На признаніи аксіомы этой покоилось все вавилонское міросозерцаніе, вся философія, астрологія, магія. Въ примѣненіи къ политикѣ она означала, что порядокъ божественной іерархіи является прообразомъ для іерархіи земной, что слѣд., земной царь является какъ бы копіей царя небеснаго, инкарнацией божества, земнымъ богомъ⁶). Однако, аксіома эта съ вытекающими изъ нея выводами была только наиболѣе ярко формулирована ассирио-ававилонянами; она лежала въ основѣ и иныхъ древне-языческихъ политическихъ формъ. Не на этомъ ли ученіи построено было одно изъ самыхъ удивительныхъ политическихъ образованій нашей планеты «государство небо», тысячелѣтняя Китайская Имперія? Согласно ученію Конфуція, государствен-

4) Приведено у Levy-Brule, , *La mentalit  primitive*, 1922. изъ G. Brown, *Melanesians and Polynesians*, p. 429.

5) A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, 1913 s. 171: «Alles irdische Sein und Geschehen entspricht einem himmlischen Sein und Geschehen, wobei alle Teilerscheinungen von Grossten bis zum kleinsten als Spiegelbilder von einander aufgefasst werden».

6) *Ibid.*, s. 173.

ная організація являється отраженіемъ въ миніатюрѣ тѣхъ отношеній, которая наблюдаются въ небесномъ мірѣ⁷). Только въ міровоззрѣніи китайского мудреца идея небеснаго порядка и его земного отображенія имѣть скорѣе характеръ безличный. Небо есть безличное благое начало, управляющее міромъ и человѣкомъ, есть верховный разумъ съ его законами, которые на землѣ и воплощены въ государственныхъ законахъ. Можно провести не безъ основанія параллель между возврѣніями на государство Конфуція и политической теоріей Гегеля⁸). То, что Гегель называетъ «разумомъ», «основой міра», то Конфуцій называетъ «небомъ». Оттого для Конфуція, какъ и для Гегеля, государство является «высшей формой объективной нравственности», и выше государства нѣть вообще ничего высшаго. Возврѣніе это, впрочемъ, совершенно совмѣстимо и съ персональнымъ культомъ властителя, съ идеей царбожества. Властитель государства для китайцевъ былъ наличнымъ носителемъ безличного нравственного закона, «сыномъ неба». Какъ «сынъ неба» онъ принадлежалъ къ божественнымъ сферамъ и даже является божествомъ. И древнему Египту знакомо было это возврѣніе, хотя въ болѣе персональной формулировкѣ. Для Египтянъ божественный порядокъ былъ также прообразомъ порядка земного, а фараонъ былъ копіей божества, его изображеніемъ, живой божественной статуей⁹). Это общее языческимъ народамъ міровоззрѣніе послѣдствіемъ своимъ имѣло совершенно особую политическую доктрину древняго монархизма, которая, не взирая на особенности мѣста и времени, можетъ быть характеризована рядомъ совершенно общихъ чертъ.

Древній царь не могъ не обладать божественными предикатами и не могъ не быть предметомъ божественного культа. По убѣждѣнію древнихъ языческихъ народовъ, когда не было царствъ на землѣ, атрибуты царя — скипетръ, держава, корона, — лежали на небѣ. Съ учрежденіемъ царствъ ими были увѣнчаны земные владыки¹⁰). Поэтому обрядъ коронованія имѣть небесное происхожденіе, является какъ бы таинствомъ. Вся жизнь царя есть какъ бы подобіе небесной жизни. Дворецъ и тронъ есть подобіе сѣдалища боговъ; дворецъ не отдѣлимъ отъ храма и есть какъ бы часть божественного жилища. Царь является ближайшимъ служителемъ неба, первымъ жрецомъ, первосвященникомъ. Власть царя, подобно божественной власти, совершенно универсальна: царь властвуетъ не только надъ подданными, власть его простирается на весь міръ. Отсюда происходитъ идея универсальной Имперіи, ко-

7) *Liau Schang Kuo, Von chinesischen Rechts — und Staatstheorien, Zeitschrift fur vergleichende Rechtswissenschaft*, Bd. 40.

8) Какъ дѣлаетъ цитированный въ предшествующемъ примѣчаніи автора.

9) *J. Baillet, Le régime pharaonique*, t. I. 1912. p. 10.

10) *Jeremias, I. c. 177* — Согласно законамъ Ману L. УII. §4. (по изд. Musée Guimet) царь есть «une grande divinité qui reside sous la forme humaine» Любопытно отмѣтить, что на законы Ману какъ разъ ссылается Жозефъ де Местръ въ извѣстномъ пассажѣ своихъ «Les soirées de St. Petersbourg», какъ на образецъ классического понятія о монархической власти.

торая не отдельна от возврѣній древне-языческаго монархизма. Небесная Имперія, въ представленияхъ китайцевъ, безпредѣльна, и безгранична въ пространствѣ была власть богдыхана. Ассирийско-аввилонскіе деспоты также считали себя владыками міровыми. Египтяне думали, что какъ солнце освѣщаетъ все, такъ и власть фараона должна простираться на всю вселенную. Власть эта, подобно лучамъ, распространяется до послѣднихъ предѣловъ земли, до границъ неба. Весь міръ принадлежитъ фараону, — югъ и сѣверъ, востокъ и западъ, земля, во всю длину ея и ширину¹¹⁾.

Власть подобного монарха не можетъ не быть неограниченной, *абсолютной*. Если говорить объ абсолютной монархіи въ точномъ историческомъ смыслѣ этого слова, то въ чистой и послѣдовательной формѣ она могла существовать только при господствѣ идеи царебожества и только въ ея предѣлахъ. Подлинно *абсолютной* властью можетъ быть только власть, подобная божественной, которую никто не можетъ ограничить и которая даже выше нравственныхъ законовъ. Здѣсь беретъ свое начало возврѣніе, что истинный царь можетъ быть и безнравственнымъ, если онъ силенъ, всемогущъ и грозенъ, какъ Деміургъ. Обладая бого-подобной властью, древній языческій царь былъ существомъ страшнымъ, внушающимъ ужасъ и грознымъ. Онъ грозенъ и для подданныхъ, и для иностранцевъ, и для враговъ внутреннихъ и для враговъ вѣтшнихъ. Фараонъ пожигалъ пламенемъ своихъ враговъ и взоромъ своимъ повергалъ нечестивыхъ. Онъ былъ носителемъ «божественного террора», «гнѣвомъ вѣнчаннымъ»¹²⁾). Но въ то же время онъ былъ и носителемъ міра, благодѣтелемъ человѣчества, хранителемъ жизни подданныхъ. Онъ является божествомъ добрымъ, подобнымъ Озирису; доброта его, по выражению египетского папируса, подобна водѣ морской, т. е. она никогда не изсякаетъ и несетъ жизнь міру, несетъ плодородіе, изобиліе и счастье. Въ предѣлахъ ассирийско-аввилонской и персидской культуры этаъ взглѣдь на царя, какъ на хранителя жизни, получилъ мессіанско-истолкованіе: царь считался грядущимъ спасителемъ людей-избавителемъ отъ смерти. Царь-спаситель есть типичная персидская и ассирийско-аввилонская идея, связанная съ древними астрологическими возврѣніями, съ учениемъ о круговоротѣ вещей, о перерожденіи міра, объ эволюціи эоновъ. Новый царь и былъ эономъ, который несъ міру новую судьбу¹³⁾.

Само собою разумѣется, подобный монархъ не могъ стоять къ народу въ какихъ либо юридически оформленныхъ отношеніяхъ. Царство не было должностю, но особымъ отношеніемъ, которое болѣе всего характеризуется нравственными чертами. Древній монархъ былъ «отцомъ» своихъ подданныхъ — и известное выражение «царь-батюшка» вовсе не изобрѣтено русскими. Оно характерно для всѣхъ во-

11) Baillet, I. c. p. 107-10.

12) L. c. p. 88, 110.

13) Jeremias, I. c. s. 179.

сточныхъ монархій и иногда прямо примѣнялось древними народами: фараонъ именовался отцомъ своихъ подданныхъ, а послѣдіе были его дѣтьми. Подданные древняго монарха не ограничивали его власти, не обладали по отношенію къ нему какими-либо «правами». На нихъ лежала только обязанность безусловнаго повиновенія волѣ отца. Неповиновеніе волѣ этой считалось не только преступленіемъ, но прямымъ святотатствомъ. Наказаніемъ за непослушаніе была смерть. «Слушайте его слова и исполняйте его приказанія» — говорить древній папирусъ о фараонѣ. «Тотъ, кто его почитаетъ, тотъ будетъ жить, но кто произносить слова неугодныя его величеству и противныя ему, — тотъ достоинъ смерти... Кто любить его въ своемъ сердцѣ и кто обожаетъ его всѣ свои дни, — поле его произрастаетъ и зеленѣеть; но кто говоритъ противное его величеству, руки боговъ несутъ ему немедленную смерть¹⁴⁾.

Таковы были идеи, лежащія въ основаніи древняго языческаго монархизма. Въ эпоху эллінистической цивилизациіи идеи эти были занесены на Западъ въ греко-римскій политический міръ.

Классическимъ грекамъ не извѣстно было обоготовленіе царей, хотя они и глубоко цѣнили идею государства. Платонъ считалъ государство воплощеніемъ верховной идеи добра, Аристотель называлъ его священнѣйшимъ союзомъ. И у Платона и у Аристотеля, и у стоиковъ мы находимъ восхваленіе монархіи, однако здѣсь дѣло идетъ о монархіи «философской», о правленіи мудрыхъ, о власти философовъ — идеи, далеко стоящія отъ восточнаго царебожества¹⁵⁾). Высоко ставя государство, народы классического міра готовы были всячески превозносить людей, оказавшихъ государству великия услуги. Такъ возникъ апоѳеозъ героевъ, извѣстный и грекамъ и отчасти римлянамъ¹⁶⁾). Мильтиадъ былъ обожествленъ въ Херсонесѣ Фракійскомъ, обожествлены были нѣкоторые спартанскіе цари, цари Сиссциліи и т. д. Въ Аеннахъ въ IV вѣкѣ почитали героевъ Марафонской битвы, какъ боговъ, самосцы обоготовили Лизандра еще при жизни, воздвигли ему алтари и приносили жертвы. Когда хотѣли обоготовить Агаселая, онъ сказалъ, что люди сами сначала должны превратиться въ боговъ, тогда онъ повѣрить, что и его сдѣлаютъ богомъ. Сколь ни близко стоялъ обычай апоѳеоза героевъ къ царебожеству, все же между ними есть значительная разница: Восточный царь не получалъ апоѳеозъ отъ людей, онъ былъ богомъ¹⁷⁾). Однако, чѣмъ ближе мы подходимъ къ эллінистической эпохѣ, тѣмъ болѣе стираются границы между апоѳеозомъ и царебожествомъ. Таково, напр., было почитаніе Александра Великаго, сыгравшее крупную роль въ Исторіи царебожества на Западѣ. Справедливо указываютъ, что обоготовленіе Александра не бы-

14) Baillet, I. с. р. 233.

15) Ср. J. Kaerst, *Studien zur Entwicklung und theoretischen Begrundung der Monarchie*, 1898, с. 24 и слд.

16) Ср. E. Kornemann, *Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte Klio*, I. 1902.

17) Различие это особенно подчеркивается у Baillet, 1919, с. 13 и слд.

ло дѣломъ его сознательной политики, онъ игралъ здѣсь, скорѣе, пассивную роль, слѣдовалъ обстоятельствамъ, плылъ по теченію¹⁸⁾). Восточный міръ, въ который онъ побѣдно проникъ, сталъ воздвигать ему алтари и храмы — и, когда они были воздвигнуты, отвѣчая требованіямъ этого міра, онъ пошелъ въ храмъ Амона-Ра и былъ объявленъ сыномъ этого бога. Это было подчиненіе умонастроеніямъ и нравамъ «покоренныхъ народовъ». Многіе эллинскіе города примкнули къ этому культу, но мы имѣемъ здѣсь дѣло уже съ не простымъ апоеозомъ героя. Въ кульѣ Александра замѣтны новыя восточные вліянія: какъ восточный монархъ, Александръ уже считается явившимся на землѣ богомъ (*Δεὸς ἐπιφανεῖς*) спасителемъ (*σωτῆρ*), дарователемъ мира и жизни¹⁹⁾.

Діадохи способствовали культу Александра и въ то же время поощряли обоготвореніе своихъ предшественниковъ и даже себя самихъ. Птоломей Филадельфъ не только обоготворялъ своего покойнаго отца и покойную мать, присвоивъ имъ имя «боговъ-спасителей», но и ввелъ первый поклоненіе живому кесарю, какъ богу. Примѣру этому слѣдовали и его преемники. Клеопатра титуловалась «царицей», «младшей богиней». Антіохъ I именовалъ себя Аполлономъ Спасителемъ, Антіохъ II просто именовалъ себя богомъ (Antiochos II Theos). Соприкосновеніе съ восточнымъ міромъ и въ частности съ обломками монархіи Александра научило тому же обычай и римлянъ. Не безъ вліянія востока устроилъ себѣ апоеозъ Юлій Цезарь. Римскіе императоры стали присваивать себѣ также божественные титулы и даже объявлять себя богами.

При изученіи вопроса объ отношеніи христіанства къ монархіи, обыкновенно, начинаютъ не съ естественного противопоставленія евангельскаго вѣроученія политическимъ представленіемъ языческаго міра, но съ чисто талмудическаго толкованія нѣкоторыхъ общеизвѣстныхъ евангельскихъ текстовъ. Такой пріемъ безнадежно затмняетъ проблему, между тѣмъ она ставится столь просто и ясно, что приходится удивляться, почему ее до сихъ поръ какъ бы не примѣтили. Передъ нами лежитъ культурная среда, живущая глубокою вѣрою въ пришедшей съ Востока кульѣ цезарей. Народы, передъ которыми еще не угасла звѣзда Александра, ждутъ царя-спасителя, избавителя отъ несчастій и бѣдствій. Приспособляясь къ этой вѣрѣ земные владыки объявляютъ себя богами и строятъ себѣ храмы и жертвенники. И тотъ народъ, среди которого является Христосъ, самъ живетъ пламенной вѣрой въ царя изъ колѣна Давида и трепетно ожидаетъ грядущаго Мессію, именно какъ царя. И вотъ среди этого народа появляется человѣкъ слова и дѣла которого производятъ неотразимое впечатлѣніе на очевидцевъ. Развыгивается величайшая историческая трагедія: свидѣтели чудеснаго явленія Христа принимаютъ его, именно, за земного владыку, за кесаря, который призванъ спасти міръ, за ис-

18) Мнѣніе Kornemann, a I. c.

19) Ср. E. Lohmeyer, Christuskult und Kaiserkult, 1919, s. 13. и слѣд..

тинного сына Божия въ лицѣ царя земного, — иными словами, видѣть въ немъ осуществленіе давно желанной мечты, которой жила вся эллинистическая цивилизация; Онъ самъ, не отвергая того, что онъ Сынъ Божій, со всей рѣшительностью отмѣтаетъ мысль о себѣ, какъ о царѣ земномъ. Свидѣтелей его проповѣди и его дѣлъ болѣе всего поразило, что Онъ проповѣдуетъ *евангеліе царствія*, — но это была вѣсть не о земномъ царствѣ, а о царствѣ небесномъ. Въ царствіе небесное, по всѣмъ извѣстному, высказанному съ такой удивительной силой ученію, могутъ войти какъ разъ тѣ, которые въ земномъ царствѣ занимаютъ послѣднее мѣсто: нищіе, миротворцы, изгнанные за правду, не судящіе ближнихъ, отказывающіеся клясться, непротивящіеся злу, любящіе враговъ своихъ, не собирающіе земныхъ сокровищъ, не служащіе мамонѣ, но пекущіеся о своей душѣ. Принадлежность къ опредѣленному земному царству никакъ не служить ручательствомъ на вхожденіе въ царство небесное: «говорю вамъ, что многіе приидутъ съ востока и съ запада и возвѣгутъ съ Авраамомъ, Исаакомъ и Іаковомъ въ царствіи небесномъ, а сыны царства извержены будуть въ тьму вѣшнюю». (Мате. 8, 11, 12; Лука, 13, 27). Вообще царствіе Божіе не можетъ быть опредѣлено какими-либо пространственными, территориальными признаками, — оно принадлежитъ къ сферѣ чисто духовной: «не приидетъ царствіе Божіе примѣтнымъ образомъ. И не скажутъ: вотъ оно здѣсь или вотъ тамъ. Ибо вотъ: Царствіе Божіе внутри васъ». Менѣе всего, слѣдовательно, оно представляется, какъ земное государство съ его территоріей, народомъ и властью. Въ символическомъ изображеніи сатанинскихъ искушеній, которое описывается у первого и третьяго евангелиста, діаволь предлагаетъ Христу всѣ царства *мира*, на что Христосъ отвѣчаетъ: «отойди отъ меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему покланяйся и ему одному служи» (Мате. 4, 10) Служеніе Богу исключаетъ пути земного царствованія. Послѣднія суть пути величія, въ небесное же царство можно войти только *умалившись*. Оттого говорилъ Христосъ ученикамъ, призывавъ дитя и поставивъ его между ними: «если не обратитесь и не будете, какъ дѣти, не войдете въ Царствіе небесное» (Мате. 18, 4; Лука 18, 17): «Кто хочетъ быть первымъ, будь изъ всѣхъ послѣднимъ и всѣмъ слугою» (Мате. 9, 35), «кто изъ васъ меньше всѣхъ, тотъ будетъ великий» (Лука 9, 49). Болѣе того, Христосъ рѣшительно отвергалъ всякую мысль о томъ, что царствіе Божіе будетъ построено на какихъ-то *властныхъ, іерархическихъ* отношеніяхъ: на мѣсто начала власти Христосъ ставить начало служенія и жертвы. «Вы знаете» — говорилъ онъ ученикамъ, когда они заспорили объ іерархическомъ первенствѣ въ Царствіи Божіемъ — «вы знаете, что почитающіеся князьями народовъ господствуютъ надъ ними, и вельможи ихъ властствуютъ надъ ними. Но между вами да не будетъ такъ: а кто хочетъ быть большимъ между вами, да будетъ вами слугою. И кто хочетъ быть первымъ между вами, да будетъ всѣмъ рабомъ.» Или въ другой не менѣе опредѣленной редакціи: «Быль же и споръ между ними, кто изъ нихъ долженъ почитаться большимъ. Онъ же ска-

залъ имъ: цари господствуютъ надъ народами и владѣющіе ими благодѣтями называются. А вы не такъ: но кто изъ васъ большій, будь какъ меньшій, и начальствующій, какъ служащи. Ибо, кто больше: возлежащи или служащи? Не возлежащи ли? А я посреди васъ, какъ служащи». (Лук. 22, 24).

Изложенные моменты евангельской проповѣди съ убѣдительностью свидѣтельствуютъ, что ученіе Христа нанесло рѣшительный ударъ вѣрѣ народовъ эллинистической культуры въ грядущаго царя-спасителя. Но вмѣстѣ съ тѣмъ нанесло ударъ и самой идеѣ языческой монархіи. Съ полнымъ правомъ можно сказать, что ученіе Евангелія представляетъ полную противоположность теоріи языческой абсолютной монархіи: считая послѣднюю тезисомъ, нельзя не видѣть въ ученіи Христа нѣкого антитезиса. Быть можетъ потому и было христіанство такъ враждебно встрѣчено языческимъ народомъ. Тотъ, кто искренне увѣровалъ въ слова Христа, не могъ уже болѣе царю поклоняться, какъ богу; нѣкоторымъ съятотатствомъ была для него самая мысль о царебожествѣ и отвратительнымъ долженъ быть казаться божественный кульпъ царей. Слѣдуетъ-ли, однако, итти еще далѣе и утверждать, что христіанство несомнѣнно съ идеей государства вообще, что оно имѣть нѣкоторый анархіческій уклонъ? Склонность толковать христіанство въ духѣ анархизма довольно распространена, и такое толкованіе лежитъ въ концѣ концовъ въ основѣ толстовскаго отрицанія государства. Дѣйствительно, христіанство понижаетъ цѣнность идеи государства, однако это еще очень далеко отъ анархизма. Христіанству совершенно чужда та самолюбивая боязнь авторитета, которая столь характерна для анархически устремленныхъ душъ. Евангеліе учить не безвластію, оно только не усматриваетъ въ власти самой по себѣ никакой безусловной цѣнности. Только служеніе и жертва освящаетъ, дѣлаетъ правомѣрной власть — вотъ основная политическая мысль евангельской проповѣди. Только эта мысль, совершенно забытая христіанской политикой, можетъ дать истинное понятіе объ отношеніи христіанства къ государству. Принципіально христіанство можетъ принять и освятить только ту власть, которая, примѣнимъ современное выраженіе, не есть власть господская, но власть соціального служенія²⁰⁾. Христіанство, слѣд., не можетъ принять деспотій, все равно покрываются ли она религіознымъ авторитетомъ, является-ли монархической или республиканской. И хотя христіанство и не учило бунту противъ государства, однако, оно не могло считать священной власть восточного деспота, утверждающаго свою полную богоподобность. Вмѣстѣ съ тѣмъ христіанство не можетъ не сочувствовать всякой государственной формѣ, въ которой власть существуетъ не для власти, но для исполненія высшихъ нравственныхъ цѣлей, въ которой властители и вельможи не праздно называются благодѣтелями, въ которой они являются не «возлежащими», но служащими.

20) Терминологія Л. І. Петражицкаго.

Словомъ и дѣломъ запечатлѣли первые христіане глубоко имъ присущее сознаніе того, что вѣра ихъ совершенно несовмѣстима съ божественнымъ культомъ царей. Какъ ни скучны свидѣтельства о политическихъ возврѣніяхъ первыхъ христіанъ, все же мы можемъ приблизительно восстановить ихъ — и особенно, руководствуясь схемой ихъ отношенія къ теоріи языческой монархіи. Христіанское міросозерцаніе, по мѣрѣ постепенного проникновенія въ него началъ языческой философіи, постепенно усвоило ученіе о небесномъ и земномъ порядкѣ, о микрокосмѣ и макрокосмѣ²¹⁾; однако, христіанское возврѣніе на изначальную грѣховность твари дѣлало совершенно невозможнымъ, чтобы какое-либо изъ земныхъ учрежденій, — и въ частности государство, — было надѣлено божественными, абсолютными свойствами. Христіанство принципіально не отрицало того предположенія, что земное государство является копіей божественного порядка, но въ то-же время христіанство далеко было отъ утвержденія, что копія эта вполнѣ адекватна: такая копія можетъ быть и искаженной, кривой, порядокъ можетъ быть и порядкомъ сатанинскимъ. Христіанство рѣшительно отказалось отъ мысли, что государство есть совершеннѣйшее изъ обществъ, — выше государства христіанство поставило общину вѣрующихъ, церковь; и съ тѣмъ большей опредѣленностью земное государство перенесено было въ порядокъ цѣнностей относительныхъ и условныхъ. Христіанство восприняло отъ языческой мудрости возврѣніе на міръ, какъ на великую монархію²²⁾, однако же для христіаства принципіально недопустимо было уподобленіе земного царя Богу. «Ты спрашиваешь меня, почему я не обожаю царя» — говорили первые христіане. «Ибо царь сотворенъ не для того, чтобы его обожать, но чтобы *воздавать ему законные почести* (τιμᾶσαι τῇ ιουνιφ τῷ). И царь не есть богъ, но человѣкъ, поставленный Богомъ, не для обожанія, но для *того, чтобы справедливо судить*. (εἰς τὸ δικαιῶς κείνειν). Такимъ образомъ ему *всѣрено* Богомъ управление *нѣкоторымъ родомъ дѣлъ* (παφὰ Θεον σίκονομίαια πεῖται) тѣхъ; же чиновниковъ, которыхъ онъ имѣеть подъ собою, не слѣдуетъ называть царями. Царь есть, такимъ образомъ, титулъ, каковымъ не подобаетъ надѣлять другихъ, такъ же какъ не подобаетъ обожать никого, кроме Бога»²³⁾. Въ словахъ этихъ, принадлежащихъ одному изъ раннихъ представителей патристики, съ величайшей по-слѣдовательностью проведенъ взглядъ на царя, какъ на должность.

Должность эта возвышается надъ другими должностями, однако она имѣеть строго опредѣленныя, чисто юридическія функціи: справедливо судить. Справед-

21) Соотвѣтствующія обильныя цитаты можно найти въ многихъ лекціяхъ по «Общей теоріи государства». Прага, 1925, стр.

22) Наиболѣе яркія мѣста въ сочиненіяхъ Діонисія Великаго; приведены въ моей «Общей теоріи государства», стр. 132 и слѣд.

23) Ср. Theophili episcopi Antiocheni, Ad. Autolycum libri tres Migne Petr. graca V.6. р. 1042. Цитата приведена у Brehier et Batifol, Les survivances du culte imperial romain и драгоцѣнна именно тѣмъ, что въ ней выражается духъ раннаго христіанства, не искаженного еще приспособленіемъ къ условіямъ жизни языческой монархіи.

ливость первые отцы церкви принимали въ римскомъ смыслѣ этого слова — воздавать равное равному, *par pari referre*²⁴). Какъ ни далека отъ отцовъ церкви юридическая терминология, но совершенно неоспоримо, что они считали правовое истолкованіе монархіи — именно, взглѣдъ на царя, какъ на связанную правомъ высшую должностъ, — единственно подобающей христіанству теоріей царской власти. Или въ современныхъ терминахъ, они считали совмѣстимымъ съ Христовымя ученіемъ взглѣдъ на царство, какъ на *государство правовое*.

И совершенно послѣдовательно первые христіане не могли принять восточноязыческаго воззрѣнія на монарха, какъ на земного бога, — грознаго и милостиваго, передъ которыемъ нужно трепетать и которому нужно поклоняться. «Прикажетъ мнѣ царь платить подати — я готовъ это дѣлать. Прикажетъ мнѣ господинъ служить и повиноваться — я знаю, что такое служба. Ибо человѣка слѣдуетъ такъ читать, какъ подобаетъ человѣку, и только одного Бога надлежитъ бояться, — Бога, котораго не могутъ зрѣть человѣческие очи и котораго нельзя изобразить никакимъ искусствомъ. Если же ты прикажешь, чтобы я это отрицалъ, я этому не буду повиноваться, я лучше умру, чѣмъ выскажу себя лжецомъ и неблагодарнымъ»²⁵). Въ приведенныхъ словахъ содергится единственно правильное толкованіе евангельской заповѣди лояльности по отношенію къ государству. Существуютъ государственные обязанности, исполненіе которыхъ не есть нечестіе; таковыя и слѣдуетъ исполнять, хотя бы онѣ и были тяжелы. Но существуютъ требованія государства, исполненіе коихъ есть уже грѣхъ и нечестіе, — таковыхъ и нельзя исполнять. «Я лучше умру, чѣмъ исполню ихъ» — такъ долженъ сказать христіанинъ. Въ извѣстномъ мѣстѣ Евангелія (Мате. 22, 16-22, Марка 12, 13-17; Луки, 20, 20-26), отнюдь не имѣющаго исчерпывающаго значенія для опредѣленія отношенія христіанина къ государству, Христосъ, избѣгая поставленныхъ ему лукавыхъ вопросовъ, хочетъ только сказать, что нѣть противорѣчія между нѣкоторыми требованіями государства и истинами его нравственного ученія. И, именно, вопросъ идеть о платежѣ податей, что для христіанина вовсе не есть нечестіе: «отдавайте кесарево кесарю». Но, прибавляя Христосъ, отдавайте «Божіе Богу». А если кесарь потребуетъ, чтобы ему возвращали «божіе»? Этого вопроса Христосъ не касается, а первые христіане рѣшили его совершенно опредѣленно: «лучше умремъ, чѣмъ будемъ повиноваться». И многочисленнымъ мученичествомъ доказали свое убѣжденіе въ этой истинѣ.

И въ то же время приведенные слова содергать принципіальное отверженіе всѣхъ тѣхъ языческихъ представлений о монархѣ, о которыхъ мы говорили ранѣе. «Одного Бога надлежитъ бояться» — это значитъ, что всѣ предикаты царя, вытекающіе изъ исторіи царебожества, отпадаютъ, какъ нечестивые. Царь не страшенъ

24) *Cp. Athenagorae philosophi. Locatio pro Christianis*, Migne v. 6. p. 967.

25) *Tatini Assyrii, Oratio adversus Graecos*, Migne, v. 6, p. 814.

и не милостивъ, — ибо такимъ можетъ быть одинъ Богъ, царь и не «батюшка», ибо въ нѣкоторомъ верховномъ смыслѣ только Богу принадлежитъ свойство быть «Отцомъ». Царь, повторяемъ, — высшая должность, и честь царю воздаваемая по закону, рѣшительно отлична отъ отношенія человѣка къ верховному Существу или Богу.

Сказанное дѣлаетъ понятнымъ ту склонность христіанскихъ политическихъ ученій къ чисто юридическому, договорному истолкованію отношенія между царемъ и народомъ, о которыхъ мы говорили въ другомъ мѣстѣ. Надо сказать, что ученія эти вытекаютъ изъ глубокаго существа христіанства. Царь, какъ должность, связана съ народомъ не тѣми отношеніями, коими связанъ Богъ съ человѣкомъ. Существо связи этой не опредѣляется въ категоріяхъ чисто нравственныхъ, какъ учила языческая теорія царства, но скорѣе къ ней подходятъ категоріи правовыя. Отсюда и является стремленіе воспользоваться нѣкоторыми частно-правовыми аналогіями для того, чтобы опредѣлить юридическую природу отношенія царя къ государству и гражданамъ. Впрочемъ, попытки эти совершенно не знакомы ранней патристикѣ и зарождаются впервые въ западной сколастической литературѣ раннаго средневѣковья. Однако, идейное основаніе имъ заложено уже въ разсмотрѣнномъ нами взглядѣ на царя, какъ на должность, функціи которой сводятся къ справедливому суду.

* *

Если тѣмъ не менѣе христіанская культура сохранила остатки божественного почитанія кесарей, объясняется это прочностью языческихъ пережитковъ и рядомъ приспособленій, которое претерпѣло христіанство, послѣ того, какъ стало официальной религіей. Христіанство распространялось въ общественной средѣ, въ которой культь Императоровъ былъ какъ бы официальной религіей. Культь этотъ отнюдь не умиралъ по мѣрѣ того, какъ христіанство пріобрѣтало все болѣе и болѣе сторонниковъ. Даже тогда, когда христіанство проникло въ римскій дворъ, когда его стали терпѣть и постепенно легализировать, императорскій культь продолжалъ оставаться несокрушимымъ государственнымъ установленіемъ. Всего удивительнѣе что это продолжалось, когда сама Имперія стала христіанской. Константинъ Великій сохранилъ въ своихъ титулахъ божественные предикаты своихъ предшественниковъ, именуясь *dious, Numen meum* и т. п. Семья его продолжала именоваться *domus divina* и все, что окружало ее, считалось священнымъ (дворецъ, напр. назывался *sacrarium*). Въ Византіи при христіанскихъ императорахъ продолжали бросаться на колѣни передъ кесаремъ и цѣловать пурпуръ. Изображенія христіанскихъ императоровъ продолжали быть священными и служить предметомъ особаго почитанія, что впрочемъ осуждалось восточными отцами церкви. Культь христіанскихъ императоровъ продолжался и послѣ ихъ смерти. Такъ обожествлены были послѣ смерти Констанцій, Юліанъ, Іовіанъ, Валентинъ I, Граціанъ и др. Название

постепенно было усвоено официальнымъ христіанствомъ и многие императоры сохранили этотъ титулъ въ христіанской литературѣ почти до конца среднихъ вѣковъ²⁶).

Отъ столкновенія евангельского ученія съ языческой государственностью произошла своеобразная равнодѣйствующая, причемъ направленія ея были различны на Западѣ и на Востокѣ. Надѣленіе монарховъ божественными предикатами про никло въ Западную Европу, и въ эпоху особаго процвѣтанія монархіи неоспоримо здѣсь практиковались нѣкоторыя формы культа кесарей, напоминающія подобнаяя обычай въ древнемъ мірѣ. Однако-же на Западѣ всегда сильнымъ было правовое, договорное начало, ограничивающее абсолютность монархіи и не допускающее пре вращенія монархіи въ политическую постройку древне-языческаго стиля. Сильно было также и вліяніе римской церкви, которая настойчиво учила объ ограниченности государственной власти. Иное наблюдаемъ мы на православномъ Востокѣ, гдѣ отсутствовали всѣ названныя вліянія и кромѣ того были актуальны непосредственно идущіе изъ Азіи восточно-языческіе образцы. Власть Московскихъ государей получила свое идеологическое обоснованіе изъ Византіи. Въ то же время Московское Государство было не только государствомъ православнымъ, но и государствомъ восточнымъ, — и монархическая традиція Востока внѣдрялись въ него не окольнымъ путемъ, черезъ Царьградъ, но непосредственно изъ азіатскаго міра. Въ силу этого черты восточной языческой монархіи въ Московскомъ государствѣ были выражены не менѣе, если не болѣе ярко, чѣмъ въ Византіи. И это признается въ настоящее время не только «евразійцами», къ признанію этого все болѣе и болѣе склоняется современная историческая наука. «Въ непрерывной борьбѣ съ Азіей и въ постоянномъ соприкосновеніи съ азіатствомъ, Москва естественно про никалась бытомъ и понятіями Востока. Правда, московскіе цари любили ссылаться на римскихъ и византійскихъ императоровъ, на Августа и Константина; но въ ихъ придворномъ быту, въ ихъ управлениі не было тѣхъ республиканскихъ повадокъ, которыя давали себя знать и въ языческомъ Римѣ и въ христіанской Византіи. Московское самодержавіе походило гораздо болѣе на восточный халифатъ, на тогдашнюю Турцію²⁷). Московская мода на все восточное, прямое увлеченіе Турціей, впечат лѣнія, вынесенная отъ соприкосновенія съ татарскими завоевателями наложили на московское государство тѣ чисто восточные черты, которыя такъ поражали въ немъ путешествующихъ иногородицъ.

Примѣряясь къ этому восточному стилю, построена была и политическая тео

26) Я ссылаюсь при этомъ на іѣстѣданія католическихъ писателей, мнѣнія которыхъ считаю вполнѣ справедливыми. Ср. вышесказанное сочиненіе Brehier et Batifor и кромѣ того Beurlier, *Essai sur le culte rendu aux empereurs romains*. Paris, 1890 (перепечатана въ 1891 году подъ инымъ названіемъ: *Le culte imperial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinian*).

27) Слова Р. Виппера, Иванъ Грозный, Москва, 1922 г. гдѣ собранъ исключительно интересный въ названіи отнешній фактическій материалъ.

рія московської монархії, -- теорія, авторами якої була впливовий частина давній московської інтелігенції, во голові з якою відомимъ діятелемъ епохи царей Івана III і Василія III, -- Іосифомъ Волоцкимъ (Санинимъ). Названня теорія донині слів'я за переважно христіанську, православну, хоча, якъ ми уб'єдимся, глибокої внутрішній свяності з христіанствомъ у неї никакої н'єть. Согласно їй, царська влада утворена на землі Богомъ не зъ обмеженими правовими, але зъ іншими універсальними, якъ би божественими функціями. Царей і князей, якъ училъ Іосифъ Волоцкій, «Богъ въ себѣ мѣсто посади на престолъ своємъ», а потімъ «царь убо естествомъ подобенъ есть всѣмъ человѣкомъ, *властію же подобенъ вищему Богу*»²⁸⁾. Обязанність царей сводиться къ нравственному попеченню надъ душами подданихъ, къ спасеню ихъ. «Вамъ же подобаєть» -- обращался Волоцкій къ государямъ московськимъ -- «приемши отъ вищняго повеління правленіе человѣческаго рода... не токмо о своихъ пещися и своего точію житія правити, но и все обладающее отъ треволненія спаси и соблюдати стадо его отъ волковъ невредимо, и боятися серпа небеснаго и не давати воли злоторяющимъ человѣкамъ, иже душу съ тѣломъ погубляющимъ, скверные глаголю, и злочестивые еретики»²⁹⁾. «Мы убо, гласить Завѣтъ, невѣрующихъ во святую и единосущную Троїцу повеліваемъ мечемъ посѣщи, и богатство ихъ на расхищеніе предати... Тако же и Вамъ повеліваемъ творити: бози бо есте и сынове Вишияго, блюдите же да не будете сыновья гнѣву, да не изомрете, яко человѣчи и во пса мѣсто сведены будете во адъ»³⁰⁾. Мисія государства въ такомъ пониманіи сводиться прежде всіого къ охоронѣ благочестія, якъ правильно указываетъ на це проф. Дьяконовъ. Государъ есть «перший отмститель Христу за еретики». Охоронять правовѣріе надлежить царямъ всіми представами, даже при помощи «премудростнаго коварства». Отсюда -- ученіе о «прехищреніи и коварствѣ Божіемъ», развивающее въ іосифлянській школѣ и переносимое всесвѣтно на концепцію православнаго монарха³¹⁾. Не даромъ Іосифъ Волоцкій рекомендовалъ царямъ московськимъ «розыскывать» (inquirere) еретиковъ, а іншіе послѣдователи іосифлянській школи прямо ссылались на примѣръ «шпанскаго короля». Ученіе это перекладывается на плечи государства ту мисію, которая возлагалась на Западъ на святую інквізицію и на католицкую церкви. Очевидно при этомъ, что государство должно занимать въ ученії іосифлянъ мѣсто

28) Цитирую по *Дьяконову*, Власть московскихъ государей, Литограф. изданіе, препечатанному для учетныхъ пѣблей зъ разрѣшенія автора безъ означенія года, стр, 157, 8

29) Ibid, Стр. 417. Прим. 17.

30) Ibid. стр. 157. Приведенные цитаты оспариваются Сергеевичъ, Русскія юридическія древности, вып. 111, но едва-ли удачно.

31) Объ этомъ ученіи, развитомъ переважно митрополитомъ Даніиломъ, см. кроме указанного сочиненія *Дьяконова*, *Хрущовъ*, Изслѣдованіе о сочиненіяхъ И. Санина, СПБ. 1866, *Остерь Миллеръ*, О направлениі Іосифа Волоцкаго, Журналъ Мин Нар. Просв. 1868, февраль. Книгу *Жмакина*, Митрополитъ Даніилъ, мнѣ не удалось достать.

надъ Церковью преобладающе. Богъ передаль царю, по выраженію Іосифа Волоцкого, «и церковное, и монастырское, и всего православнаго христіанства власть и попеченіе». Отсюда слѣдуетъ, что «царскій судъ святительскимъ судомъ не посуживается ни отъ кого, — или государство имѣеть приматъ надъ церковью³³⁾». Царь приобрѣтаетъ характеръ лица священнаго, какъ бы первосвященника и замѣстителя Божія. Іосифляне учили, что божескія почести надлежить воздавать не только живому царю, но и его изображеніямъ. «Когда вносится въ города царскій образъ, то не только простыя земледѣльцы и ремесленники, но и воины, городскіе старѣшины, честнѣйшіе сановники, воеводы и синклиты, встрѣчаютъ его съ великой честью и поклоняются царскому образу, какъ самому царю».³⁴⁾

Іосифлянское ученіе стало, какъ извѣстно, официальной доктриной московекаго самодержавія³⁴⁾. Ближайшимъ коронованнымъ ученикомъ Іосифа былъ царь Иванъ Васильевичъ Грозный, оставившій намъ чисто іосифіанскую, весьма стройную теорію россійскаго абсолютизма, построенную, какъ ему казалось, въ чисто православномъ духѣ. На самомъ дѣлѣ замѣчательная теорія Грознаго довольно точно воспроизводитъ основные мотивы языческаго монархизма, какъ они изображены были нами въ первой главѣ настоящей статьи. По мнѣнію Грознаго, строеніе земного государства является копіей государства небеснаго, а царь земной — какъ бы земнымъ намѣстникомъ Бога. То выраженіе, что земныя власти могутъ быть плохими, искаженными копіями, Иванъ Грозный считалъ манихѣйской ересью, которая развратно учила, будто Христосъ владѣеть небомъ, а землею сами управляютъ люди. На самомъ дѣлѣ на землѣ всѣмъ обладаетъ Христосъ и «вся на небеси, на земли и преисподней состоить по хотѣнію, совѣтомъ Отчимъ и благоволѣніемъ Св. Духа³⁵⁾. Порожденіемъ такого совѣта является царская власть. Иванъ Грозный училъ, что «побѣдная хоругвь и крестъ честной» даны были Господомъ Іисусомъ Христомъ сначала Константину, первому Христіанскому Императору, потомъ другимъ византійскимъ царямъ, пока «искра благочестія не дошла до Руси»³⁶⁾. Строго говоря, Грозный признавалъ истинными царями только тѣхъ, которые несли преемственность названной власти — отъ Константина къ нему, Ивану Васильевичу. Всѣ остальные государи не являются настоящими монархами, и съ ними Московскому царю «въ ровномъ братствѣ быть не пригоже». Въ этомъ смыслѣ Иванъ Грозный счи-

32) Дьяконовъ, И. с. стр. 163. Мы излагаемъ одну сторону взглядовъ Іосифа Волоцкого, который, какъ практическій человѣкъ, иногда приспособлялся къ обстоятельствамъ и мѣнялъ свои воззрѣнія, о чёмъ подобно говорить Дьяконовъ.

33) Переложеніе словъ инока Зиновія у Дьяконова, И. с. стр. 177.

34) О другомъ, враждебномъ іосифлянамъ направлении (направленіи «заволжескихъ старцевъ») я имѣю намѣреніе говорить въ приготовленной къ печати статьѣ «Русскій народъ и государство».

35) Воззрѣнія Ивана Грознаго развиты, главнымъ образомъ, въ его перепискѣ съ кн. Крубскимъ. См. Н. Устряловъ, Сказанія кн. Курбскаго, 1842 изд. 2-ое.

36) Н. Устряловъ, И. с. срт. 156.

таль себя единственнымъ міровымъ владыкой, — воззрѣніе, напоминающее черты языческаго имперіализма. Менѣ всего былъ свойствененъ Грозному взглядъ на монарха, какъ на должностъ въ государствѣ. По его ученію, царь — не народный ставленникъ, который, «какъ староста въ волости», а епископы и совѣтники «ему товарищи». «Мы, смиренный Иоаннъ, по божескому избавленію, а не по многомягкому человѣческому хотѣнію». Онъ считалъ, что власть ему дана не для отправленія правовыхъ функций, — не для того, чтобы «справедливо судить», — но въ вышнихъ религіозныхъ и нравственныхъ цѣляхъ, «для поощренія добрыхъ и кары злыхъ». Потому она дѣйствуетъ «страхомъ, запрещеніемъ, обузданіемъ и конечнымъ запрещеніемъ», она борется съ «безуміемъ злѣйшихъ человѣковъ лукавыхъ» божественнымъ терроромъ. Она оказываетъ благимъ «милость», злымъ — «ярость и мученіе». Царь и есть олицетвореніе божьяго гнѣва и божьей милости, — «гнѣвъ вѣнчанный». Повиноваться Царю значитъ повиноваться Богу; кто не повинуется — губить свою душу. Кто хочетъ «поревновать о благѣ», тотъ обязанъ повиноваться земнымъ владыкамъ, даже строптивымъ, ибо повиновеніе имъ есть повиновеніе Богу. Связь истиннаго царя съ народомъ — чисто нравственная. Царь какъ бы является передъ Богомъ отвѣтчикомъ за грѣхи народа. «Вѣрую» — говорилъ Иванъ Грозный — «яко о всѣхъ согрѣшніяхъ вольныхъ и невольныхъ судъ пріятии ми, яко рабу, и не токмо о своихъ, но и о подвластнчихъ мнѣ дать отвѣтъ, аще моимъ небреженіемъ согрѣшиши». Царь является какъ бы той жертвой, которая приносится за грѣхи народа. Въ нѣкоторомъ смыслѣ пріятие царства какъ бы повторяетъ жертву Спасителя. Съ другой стороны, и грѣхъ царя отражается на всемъ народѣ, что и заставляетъ Ивана Грознаго молиться, чтобы Богъ не помянулъ его юношескихъ преступленій и не покаралъ за него «толикое множество народа»³⁷⁾.

Политическое ученіе Грознаго цѣликомъ было заимствовано теоретиками нашей абсолютной монархіи вплоть до нашего времени. Л. А. Тихомировъ прямо переложилъ его ученіе своими словами и объявилъ политическую концепцію Ивана Грознаго «идеаломъ, вытекающимъ изъ чисто православнаго пониманія жизни»³⁸⁾. Съ полнымъ сознаніемъ указываетъ онъ на языческіе и восточные корни своей теоріи, хотя и стремится отмѣтить ея специфическія «православныя» черты. По его мнѣнію, римскій цезаризмъ правильно чувствовалъ существо монархической власти, когда «старался приписывать императорамъ личную божественность»³⁹⁾. Можно признать за фактъ, отмѣчаетъ онъ, что на монархическомъ Востокѣ «народы не имѣютъ того нѣсколько тупого

37) Дьяконовъ, Л. с. стр. 218.

38) Л. Тихомировъ, Единоличная власть, какъ принципъ государственного строительства, 1897, Москва, стр. 56. Въ то время какъ Л. Тихомировъ идеализируетъ политическую концепцію Грознаго въ ея цѣломъ, другіе наши защитники абсолютизма выдвигаютъ только ея отдельные моменты и затушевываютъ остальное. Въ этомъ отношеніи теорія абсолютизма у Л. Тихомирова является, пожалуй, наиболѣе послѣдовательной.

39) Ibid., стр. 48.

состоянія, которое столь часто на западѣ и благодаря которому человѣкъ считаетъ за высшую силу самого себя». Однако, по мнѣнію Тихомирова, языческая монархія грѣшила тѣмъ, что слишкомъ предавалась культу голой силы. «Востокъ покорялся силѣ, потому что она сила, не понимая ее, не уважая ее, не любя ее, но только покоряясь. Такимъ характеромъ одѣвалась и государственная власть. Избранника высшихъ силъ для народовъ указывалъ *успѣхъ*, т. е. простое проявленіе силы⁴⁰). «Типичнымъ атрибутомъ верховной власти здѣсь считается то, что она представляеть таинственную сверхчеловѣческую силу, безъ достаточнаго сознанія нашей сбязанности подчиняться только Богу, а не какимъ-либо другимъ силамъ сверхчеловѣческаго міра. Такимъ образомъ элементъ нравственный не входитъ ясно въ число обязательныхъ атрибутовъ власти въ полную противоположность съ самодержавіемъ». «Истинный монархизмъ — самодержавная идея нашла себѣ мѣсто въ Византіи и въ Россіи, причемъ элементами ея извращенія въ Византіи было вліяніе восточной идеи, а у насъ — западной»⁴¹).

Мнѣнія эти обнаруживаютъ поверхностное пониманіе восточной монархической идеи, въ которой нравственный элементъ, какъ мы видимъ, игралъ не менѣе существенную роль, чѣмъ у насъ въ Россіи. Нельзя серьезно защищать взглѣдъ, что монархія фараоновъ, небесная китайская имперія или ассирио-ававилонское царство поклонилось только на бездушной, грубой, голой силѣ. А если стирается и это отличіе, то сходство языческой монархіи съ православной въ стилѣ Ивана Грознаго получается весьма значительнымъ. Нельзя не признать, что православный монархизмъ является нѣсколько смягченнымъ христіанскими вліяніями переводомъ древне-языческой идеи на русскій ладъ. По существу дѣла ничего специфически христіанского въ немъ нѣтъ, но слагаетъ его рядъ свойственныхъ всей древности настроеній, которыя въ душѣ русскаго народа сохранились тогда, когда они уже исчезли изъ души народовъ западныхъ.

Отвѣтъ на поставленный нами выше вопросъ, почему монархизмъ считается политической формой, естественно связанной съ христіанствомъ, мы должны прямо сказать: *по близости многихъ христіанскихъ народовъ, и въ частности народа русскаго, къ древне-языческому міру*. Выводъ этотъ долженъ честно принять каждый православный и каждый русскій, если только онъ сознательно относится къ своему прошлому.. Принимая этотъ выводъ надлежитъ, однако, остерегаться слѣдующихъ недразумѣній. Во-первыхъ, отрицаніе христіанского обоснованія монархіи не обозначаетъ, что монархію нельзя защищать при помощи какихъ-либо другихъ соображеній, которыя, однако, ничего общаго не имѣютъ съ христіанскимъ вѣроученіемъ⁴²). Во-вторыхъ,,

40) Ibid., стр. 88.

41) Ibid., стр. 88-89.

42) Перечисленіе этихъ аргументовъ можно найти въ моей «Общей теоріи государства», стр. 327 и слѣд.

отрицаніе внутренней связи монархіи съ православіемъ не означаетъ, что православіе тѣмъ самыи лишено всякаго политическаго лица. Послѣднее мнѣніе покояится на невнимательномъ отношеніи къ нашему прошлому, на незнаніи тѣхъ политическихъ институцій которыя владѣли душой русскаго народа. Нельзя считать, что идеей московскаго абсолютизма исчерпывалось все содержаніе политическихъ настроеній русской народной души. Въ дѣйствительности русскій человѣкъ, не переставая считать себя «православнымъ» очень часто расходился съ идеей монархическаго абсолютизма и иначе рисовалъ политическій строй, который считалъ нормальнымъ и справедливымъ. Однако, изученіе политическихъ воззрѣній русскаго народа выходитъ изъ рамокъ этой статьи и должно быть предметомъ особаго изслѣдованія.

Н. Н. АЛЕКСѢЕВЪ

ОБЪ ОПАСНОСТЯХЪ И ПРЕОДОЛЪНИИ ОТВЛЕЧЕННАГО ХРИСТИАНСТВА.

Однимъ изъ самыхъ вредныхъ заблужденій, и притомъ особенно опаснымъ именно въ переживаемое нами время, является отвлеченное пониманіе христіанства. Отвлеченно же христіанство понимается не только въ томъ случаѣ, если его отожествляютъ либо съ чисто теоретическимъ ученіемъ, отвлекая его отъ дѣятельности, либо съ нравственно-религіозною дѣятельностью, отвлекая ее отъ ученія: если, иначе говоря, пытаются разорвать *органическое единство «вѣры» и «дѣла»*. — Отвлеченнымъ становится пониманіе христіанства и тогда, когда ему и — болѣе конкретно — Церкви отводится какая нибудь одна сфера жизни, тѣмъ самымъ *отвлекаемая* отъ прочихъ, а прочія разсматриваются какъ не-церковныя по существу.

Чтобы яснѣе выразить эту мысль и вмѣстѣ съ тѣмъ показать *жизненную* значительность поставленной проблемы, обратимся къ конкретнымъ примѣрамъ. — Католическое сознаніе представляеть себѣ Церковь, какъ единую стройную и — въ идеалѣ — объемлющую все человѣчество организацію (*societas humana*). По своему ученію, по своей морали и дисциплинѣ, даже по культу своему, эта организація вездѣ и у всѣхъ народовъ должна быть одинаковою. Собственно говоря, само измѣненіе ея во времени, неизбѣжное и неоспоримое, представляется нежелательнымъ и нуждается въ оправданіи — какъ вѣшнее и не затрагивающее существа. Въ Церкви нѣтъ уже ни эллина, ни іудея — *потому*, что все эллинское и іудейское остается за ея оградою, а если, повидимому, и сохраняется внутри ея, то лишь въ качествѣ чего то случайного и вѣшняго, т. е. по существу своему *не-церковнаго*. Разумѣется, на это легко возразить, что римская церковь допускаетъ мѣстныя особенности культа и церковнаго обычая. Можно сослаться на архипастырскіе совѣты папы Григорія Великаго, усвоенные іезуитскимъ миссионерствомъ, на униатство, на такъ называемое «католичество восточнаго обряда» и на многое другое. Но суть дѣла не во вѣшнихъ фактахъ, а въ ихъ смыслѣ. — Мѣстныя особенности, конечно, допускаются, и къ

нимъ римская церковь очень искусно приспособляется (ср. попытки «католиковъ восточного обряда» использовать наше старообрядчество), однако только потому, что допускаемыя особенности признаются несущественными, случайнымъ и внѣшнимъ покровомъ универсально и единообразно церковнаго, т. е. въ силу того же отвлеченного пониманія Церкви. Ни одинъ католикъ не рѣшится сказать, что для полноты церковнаго бытія существование славянской и греческой литургіи, двуперстія старовѣровъ и т. п. является *необходимымъ*, хотя не всякий католикъ будетъ возражать противъ допустимости того, чтобы въ церкви исполнялись отрывки изъ «Cavalleria rusticana» (дѣйствительно имѣвшій мѣсто фактъ). Съ другой стороны, отрицать *необходимость* латинскаго языка и римскаго церковнаго обычая католикъ не рѣшится не по соображеніямъ принципіальнымъ, а лишь потому, что, *вопреки* своей отвлеченной идеологии, онъ отожествляетъ универсально-единообразное съ провинциально-римскимъ и вѣрить въ абсолютную и единственную значимость римскаго. Допущеніе мѣстныхъ особенностей и приспособленіе къ нимъ въ значительной мѣрѣ являются средствами для вожделѣнной унификаціи всего ученія: церковной дисциплины, церковнаго культа. Достаточно напомнить о судьбѣ обращенныхъ св. Кирилломъ и Меѳодіемъ и инкорпорированныхъ Римомъ славянъ или о постепенной романизаціи уніатскаго культа. Здѣсь нельзя ссыльаться на историческія условия и человѣческія ошибки, ибо дѣло идетъ о нѣкоторой органической и потому неустранимой тенденціи. Вѣдь она проявляется и сейчашь, превращая «мѣстныя особенности» въ условныя и временные. Какой, въ самомъ дѣлѣ, смыслъ сохранять пѣніе за литургіею Символа безъ «Filioque», если священникъ-уніатъ обязанъ послѣ словъ «отъ Отца» тихъ опровергавлять: «и отъ Сына»? «Восточный обрядъ» едва ли можно сохранить неповрежденнымъ, если разрывается связь его съ православными и, въ частности, русскими святыми и иконами. Останется ли русская Церковь русскою, отрекшись отъ св. Александра Невскаго, защищавшаго ее отъ латынства, отъ святыхъ Сергія Радонежскаго, Тихона Задонскаго, Серафима Саровскаго? Осторожные руководители новой унії, «католичества восточного обряда», въ томъ числѣ и митрополитъ Андрей Шептицкій, сознательно закрывали глаза на то, что ихъ паства молилась русскимъ иконамъ и святымъ. Но, конечно, принципіально былъ правъ папскій экзархъ о. Федоровъ, когда онъ опредѣленно поставилъ этотъ вопросъ и вынудилъ у митрополита Шептицкаго единственно для католика возможное разъясненіе: нельзя молиться тѣмъ русскимъ угодникамъ, которые жили послѣ «раздѣленія» церквей и не канонизированы Римомъ. Русскимъ «католикамъ восточного обряда» пришлось разстаться съ русскими святыми и двинуться въ далекій путь отъ Святой Руси къ Риму, гдѣ, въ концѣ концовъ, исчезнетъ и весь «восточный обрядъ».

Это очень показательно.— Для католического сознанія национальныя культуры и государства представляются находящимися въ Церкви (поскольку универсально-церковное на практикѣ не отожествляется съ провинциально-романскимъ или рим-

скимъ). Разумѣется, нѣтъ необходимости въ томъ, чтобы римская церковь сохраняла средневѣковое отношеніе къ государству, какъ къ «бегемоту», чтобы она включала национально-культурную жизнь въ «царство діавола». Она можетъ даже признавать относительную цѣнность национальныхъ идеаловъ, культурной дѣятельности и государства, можетъ приспособляться къ нимъ и не только косвенно, а и прямо имъ содѣйствовать. Но она никогда и ни при какихъ условіяхъ не признаетъ за ними церковнаго, т. е. абсолютнаго значенія. Она никогда не усмотритъ своей задачи въ томъ, чтобы принять и благословить само существо этихъ идеаловъ и этой дѣятельности, какъ свое собственное существо, и противопоставить имъ не совсѣмъ иные идеалы и дѣятельность, а только иной, церковный *методъ* ихъ осуществленія. Такое усмотрѣніе противорѣчило бы самой природѣ католичества, какъ отвлеченно-универсальнаго христіанства, для котораго Церковь необходимо есть интернациональная или сверхнациональная организація, «религіозный интернациональ», противостоящій интернационалу соціалистическому или даже — въ порядкѣ маніи преслѣдованія — масонскому.

Мы не отрицаемъ фактovъ и хорошо знаемъ, что католическая церковь тоже благословляетъ и плоды земные и желѣзныя дороги. Но, всматриваясь въ смыслъ этихъ благословеній, мы видимъ, что плоды земные благословляются только на потребу человѣка: какъ средство, не какъ нѣчто самоцѣнное, благое и прекрасное. Все понимается только какъ средство для того, чтобы человѣкъ могъ выполнить свое назначеніе, лежащее по ту сторону его земного бытія; и нѣтъ въ этомъ благословеніи признанія существенной святости всего сотвореннаго Богомъ, нѣтъ благоговѣнія. Земля, можетъ быть, и отражаетъ райское бытіе, но не на ней оно начинается и она въ него не раскроется и не войдетъ. Минъ ясно, что эти замѣчанія должны показаться католику неубѣдительными и непонятными. Вѣдь для пониманія ихъ надо исходить не изъ идеи спасенія отъ міра и не изъ обезщѣнивающаго *процессъ* развитія абстрактнаго телеологизма Фомы Аквінскаго, а изъ идеи преображенія и обоженія всего міра.

— Вотъ этотъ самый человѣкъ со всѣми его индивидуальными чертами и особенностями, во всей полнотѣ его конкретнаго бытія будеть усовершенъ и преображенъ. И не погибнуть для него тѣ, кого онъ любить: они стануть лишь лучше и любимѣ; и не исчезнеть въ царствѣ небесномъ ничто изъ любимаго имъ, не замѣнено будеть чѣмъ то прекраснымъ, но все же другимъ: ни его народъ, ни его культура: все останется собою и вполнѣ сохранить себя въ преображенности, въ истинномъ «исполненіи» своего бытія. Какъ это возможно и какимъ образомъ это произойдетъ, — мы можемъ лишь смутно предугадывать и предчувствовать, но не знать и видѣть съ полной ясностью. А развѣ отвлеченное христіанство знаетъ, что такое царство небесное?

Низведенію эмпирическаго бытія на степень преходящаго средства мы противопоставляемъ такимъ образомъ его сохраненіе и преображеніе, его абсолютную значимость и неуничтожимость, т. е. истинность (*ѣлітета*); отрицанію церковности

народа и его культуры — ихъ идеальную и существенную церковность или святость. Поэтому для насъ Церковь исполняется тогда, когда, переставая быть отвлеченною, оцерковляетъ и культуру и народъ, даруетъ имъ святость и «бесмертие». Отсюда не слѣдуетъ, что признается церковнымъ грѣшное и несовершенное: задача Церкви какъ разъ въ томъ, чтобы дать существенно-церковному въ народѣ, культурѣ и человѣкѣ силы преодолѣть ихъ грѣхи и несовершенство и стать конкретно и дѣйствительно церковными. И тѣмъ, что она обличаетъ зло и указываетъ на истинный смыслъ бытія, Церковь и вызываетъ свободное его самоусовершенствованіе, которое, какъ недавно прекрасно показалъ митрополитъ Антоній, и есть спасеніе. Церковь должна быть конкретною; т. е. она должна быть и національно-культурнымъ организмомъ. Но много народа и много культуръ. Слѣдуетъ ли отсюда, что надо всѣхъ сдѣлать *такими же* православными, какъ русскіе или греки, и, уничтожая иные культуры, russифицировать весь міръ? — Конечно, нѣтъ. Если бы въ этомъ заключался идеаль, наша точка зрѣнія ничѣмъ бы не отличалась отъ практики римскаго католичества, хотя и болѣе согласовалась бы съ нею, чѣмъ римская теорія. — Всѣ должны стать православными, т. е. язычники должны принять Православіе, а еретики — покаяться въ своей ереси. Но православныхъ «церквей» должно быть много, такъ чтобы каждая изъ нихъ выражала особую культурную и народную симфоническую личность, хранимую особымъ ангеломъ Божіимъ, и чтобы всѣ онѣ въ единству Христовой любви составляли одну Святую Соборную Православную Церковь. Эта Церковь едина единствомъ соборнымъ или симфоническимъ, т. е. согласованностью и взаимодополненіемъ всѣхъ составляющихъ ее «церквей», изъ коихъ каждая есть вся она, но въ особомъ аспектѣ, и каждая одинаково необходима для ея полноты, хотя есть среди нихъ и «первозванная». Эта Церковь не отвлеченная, ибо не отсѣкаетъ отъ себя ничего сущаго, но все въ себя пріемлетъ и преображаетъ въ себя. Въ ней нѣтъ ни эллина, ни іудея потому, что и эллинъ со всѣмъ своимъ эллинствомъ и іудей со всѣмъ своимъ іудействомъ — ея равноцѣнны и живые органы. Въ ней нѣтъ раба и свободнаго, ибо рабство существуетъ лишь въ грѣшномъ мірѣ, который только хочетъ стать Церковью, а «свобода» — человѣческое слово, слишкомъ немощное и несовершенное для того, чтобы выразить полноту церковнаго бытія: свободные есть только тамъ, гдѣ есть и рабы.

Не удивляемся, что намѣченное сейчасъ пониманіе Церкви органически непонятно представителямъ отвлеченного христіанства. Они видятъ въ немъ національную исключительность и стремленіе къ унификаціи отвлеченной и вынуждены отрицать самый принципъ соборности, т.е. каѳоличности. Но къ несчастью, и православные люди все еще недостаточно уяснили себѣ проблему и слишкомъ часто сбиваются или на примитивный націонализмъ и пониманіе Церкви въ эмпирическихъ категоріяхъ т. е. на попытки превратить ее въ средство эмпирической политики, или на отвлеченный универсализмъ. Еще до войны мнѣ случилось изъ устъ русскаго священника,

и къ тому же въ алтарѣ слышать горькія жалобы на «провинціализмъ» Русской Церкви и сочувенную оцѣнку римскаго универсализма. Когда Русская Церковь вступила въ полосу гоненій и угрожала стать невидимой, русскіе люди пытались выбить оружіе изъ рукъ третьяго радующагося тѣмъ, что не только отрекались отъ ложнаго религіознаго націонализма, господствовавшаго въ синодальную эпоху, но поторопились отвергнуть и основныя идеи прошлаго, даже не спрашивая себя, не живеть ли и въ нихъ вѣчна правда. Усиленно начали настаивать на томъ, что Православіе не совпадаетъ съ русскимъ Православіемъ, что есть еще православные греки, болгары, сербы, къ которымъ ранѣе многіе изъ новыхъ апологетовъ относились пренебрежительно. Выводы напрашивались сами собой: для Православія не существенно, останется или не останется видимою Русская Церковь, ибо важно быть православнымъ, а не русскимъ православнымъ. Такъ и Православіе начало пониматься отвлеченно: и полнотѣ церковной жизни противустала идея спасенія отъ мірской суеты, въ томъ числѣ и отъ русскаго государства и русскаго народа. Естественными и логическими слѣдствіями этого являлись сосредоточенія на личной религіозной жизни и — при слабости и неразвѣтности православнаго самосознанія — уходъ въ католичество. сохранившее видимое единство, и являлось-бы раствореніе русской эмиграціи въ иныхъ помѣстныхъ православныхъ церквахъ. Однако православные русскіе люди и даже апологеты отвлеченнаго Православія упорно и цѣлко держались за вѣрность русскому Православію и въ разсѣяніи. Они мечтали и мечтаютъ объ особой русской Церкви заграницей; и въ нихъ, когда-то привѣтствовавшихъ «отдѣленіе Церкви отъ государства», неожиданно оживаетъ... религіозная традиція самодержавія.

Приходится удивляться той легкости, съ какою православные русскіе люди и даже православные русскіе іерархи отнеслись не только къ паденію самодержавія, которое казалось (хотя и не было) почти церковнымъ институтомъ, но и къ «отдѣленію» Церкви отъ государства, провозглашенному первымъ революціоннымъ, т. е. времененнымъ, правительствомъ и совершенно несовмѣстимому съ духомъ Православія. Никто какъ будто и не задумался надъ вопросомъ, да можетъ ли вообще съ церковной (а не безбожной) точки зрѣнія быть признаваемымъ подобный принципъ. Просто радовались «свободѣ» Церкви отъ государства, т. е. отъ угнетенія ея императорами иoberъ-прокурорами, и..... отъ ея священнаго долга: думали не о долгѣ и обязанностяхъ, а о «правахъ» которыя лишь позже были «разъяснены» большевиками и высшимъ монархическимъ совѣтомъ заграницею. Впрочемъ, въ самой Россіи православное церковное сознаніе очень скоро восторжествовало. — Конечно, и усолій патріархъ и его правопреемники «признаютъ» законъ (=фактъ) отдѣленія Церкви отъ государства. Они принимаютъ на себя обязательство ему подчиняться и добросовѣтно ему подчиняются. Но они — ни теоретически, ни практически — не отдѣляютъ отъ Церкви національно-государственной и національно-культурной жизни. Какъ

въ своемъ такъ называемомъ «Завѣщаніи», которое я продолжаю считать подлиннымъ, т. е. подписаннымъ сознательно и добровольно, такъ и во всемъ своемъ поведеніи за послѣдніе годы патріархъ вполнѣ ясенъ и опредѣлененъ. Онъ благословляетъ русскихъ православныхъ людей на культурно-национальную работу въ совѣтскомъ государствѣ и съ высоты патріаршаго престола призываетъ ихъ склониться передъ волей народа, отвергшаго царскую власть и вручившаго свои судьбы новой власти. Отказываясь отъ всякаго политианства, отъ всякой политической дѣятельности въ плоскости мірской и потому грѣшной политики, партійной борьбы, насилия и заговоровъ, справедливо признавая все это не сферою Церкви, а сферою *еще не просвѣтленнаго Церковнаго міра*, патріархъ признаетъ, что культурная, національная, соціальная и даже политическая сферы являются сферами, въ которыхъ христіанинъ *долженъ* дѣйствовать, отъ которыхъ онъ *не долженъ* уходить и которыя онъ *долженъ* не насиливъ и зломъ измѣнять, а преображать своимъ православнымъ сознаніемъ. Такая христіанская дѣятельность обязательна для всякаго. Она есть подвигъ и ведеть къ исповѣдничеству и мученичеству, отъ которыхъ немощный и грѣшный человѣкъ убѣгааетъ въ уступчивость и даже компромиссы, осуждаемые Церковью и голосомъ его совѣсти. Это — долгій и трудный путь, требующій смиреннаго терпѣнія, приводящій къ сознанію своей немощи и своего грѣха; но это — путь правды и добра, а не горделиваго насилия. Церковь не чертить политической программы и не даетъ конкретныхъ указаний: какой политический и соціальный строй нуженъ, какъ кто долженъ поступить въ данномъ случаѣ. Это все — дѣло человѣческой свободы. Церковь лишь воспитываетъ и просвѣтляетъ совѣсть для того, чтобы человѣкъ могъ воспользоваться своею свободою по христіански, и говорить ему, когда онъ согрѣшилъ. И безмѣрно политианствующій іерархъ не сочтетъ своимъ церковнымъ долгомъ руководство стратегическими и тактическими операциями: онъ проведѣтъ какую-то грань между волею Церкви и конкретными актами. Но онъ слишкомъ конкретизируетъ волю Церкви и ошибочно считаетъ себя выразителемъ ея, если отъ имени Церкви требуетъ закреѣщенія крестьянъ или экспропріаціи капиталистовъ, демократической республики или самодержавія. Церковь объемлетъ конкретное бытіе, но она дѣлаетъ его церковнымъ не тѣмъ, что подчиняетъ его своимъ конкретнымъ нормамъ, а тѣмъ, что, религіозно его просвѣтляя, вызываетъ его свободное самоцерковленіе въ самоосуществленіи. При этомъ она вовсе не объявляетъ его безгрѣшнымъ, напротивъ — обличаетъ его грѣхи. Патріархъ никогда не называлъ большевиковъ святыми, никогда не одобрялъ того, какъ совершился переворотъ и какъ поступаетъ и осуществляетъ государственная русскія задачи, которыя не совпадаютъ со *всѣми* ея задачами, большевицкая власть. Онъ только увидѣлъ и сказалъ, что за *всѣмъ* этимъ лежитъ воля русскаго народа, какъ особой симфонической личности, и что *существо* этой воли и этой личности не зло, хотя русскій народъ и совершилъ и совершаєтъ тяжкіе грѣхи.

Такимъ образомъ послѣ долгаго періода угнетенія, въ эпоху гоненій просыпается русское православное самосознаніе, и первымъ его выразителемъ является патріархъ, связующій прошлое русской Церкви съ ея будущимъ. Русская Церковь обнаруживаетъ себя, какъ душу русскаго народа. Она живеть и крѣпнетъ въ Россіи и, поглощенная насущнѣйшими своими потребностями, можетъ временно какъ бы и забыть о нась, чадахъ ея въ разсѣяніи сущихъ, т.е. сохранить съ нами только связь любви и молитвы. Но мы то можемъ остатъся въ ней, т. е. остатъся русскими православными людьми, лишь въ томъ случаѣ, если сознательно и упорно будемъ держаться за всякую связь съ нею, съ патріархомъ Тихономъ и съ его памятью. Вотъ почему мы считаемъ всякія попытки прямо или замаскированно провести автокефалію зарубежной русской церкви, не говоря уже о смѣшной надеждѣ увидѣть въ послѣдней истинное существо Русской Церкви и въ ней найти нового патріаржа, не только антиканоничными, но и пагубными для нась и для нашего церковно-національного бытія. Однако, хотя здѣсь за рубежомъ, въ средѣ эмigrantской интеллигенції, съ нѣкоторымъ опозданіемъ и подъ другими именами переживающей русскіе революціонные процессы, мы и особенно подвержены заблужденіямъ, не слѣдуетъ закрывать глаза на симптоматичность совершающагося. Отрицая тенденціи къ автокефаліи и традицію законопослушности по отношенію къ мнимымъ наслѣдникамъ старой русской власти, мы усматриваемъ въ стремленіи заграничной русской церкви удержаться, какъ нѣкоторое цѣлое, естественное и законное раскрытие того же православнаго русскаго самосознанія, которое живо въ Русской Патріаршой Церкви. Это — та же самая нерасторжимость Церкви и культуры, та же существенная церковность національно-культурнаго бытія. Со всею рѣшительностью мы отрицаемъ акты послѣдняго архіерейскаго собора въ Сремскихъ Карловцахъ, вовсе не «соборные» и не церковные, а политическіе и житейскіе. Но это не мѣшаетъ намъ положительно оцѣнить искаженный въ нихъ основной мотивъ и сдѣлать надлежащій изъ него выводъ. *Церковное бытіе наше — въ нашей связи съ Русскою Патріаршею Церковью и — чрезъ нее — съ полнотою національно-культурнаго русскаго бытія, чрезъ нее, а не помимо нея, что означало бы или отпаденіе отъ Церкви, путемъ мнимаго созданія своей, или живоцерковничество и подчиненіе лжи и злу большевизма.*

Такова уже природа зла, что оно, не обладая самостоятельнымъ бытіемъ, всегда является искаженіемъ какого нибудь бага. Потому законно и необходимо за зломъ всегда искать искажаемое имъ благо, за ложью — искажаемую ею истину. Такъ тенденція связать Православіе съ самодержавіемъ и возвести второе чуть ли не на степень церковнаго догмата ошибочна, хотя русское царство и имѣло свое религіозное оправданіе и основаніе: но существо этой тенденціи, какъ признаніе за государствомъ, которое не необходимо должно быть монархическимъ, церковнаго смысла и значенія, истинно. И его нужно выдвигать въ противовѣсь мнимо-церковному политическому индифферентизму и атеистическому принципу отрѣленія Церкви отъ

государства. Подобное же извращение истины наблюдается въ большевицкомъ живоцерковничествѣ. Ибо если фактически оно обусловлено традиціей угодничества власти и мотивами весьма эгоистического и даже низменного свойства, идеино оно является плодомъ жизненного и положительного стремленія къ тому, чтобы православная вѣра осуществлялась въ полнотѣ жизни, а не стояла какъ-то въ сторонѣ отъ соціальныхъ и политическихъ проблемъ. Ошибка живоцерковниковъ, поскольку они искренни, въ стремлениі стѣснить жизнь условными и отвлечеными, къ тому же еще ложными нормами, т. е. въ отрицаніи ея свободы, и въ ложномъ отожествленіи этихъ нормъ съ учениемъ Церкви. Но появление живоцерковничества свидѣтельствуетъ, что православное сознаніе дѣйствительно стоить передъ возможностями дальнѣйшаго развитія и самоуясненія въ направленіи къ христіанству конкретному. Какъ всегда, проблемы ранѣе всего намѣчаются въ ересяхъ, коимъ потому и «подобаетъ быть». Церковь можетъ эти проблемы правильно поставить и решить, въ чёмъ и заключается ея побѣда надъ заблужденіемъ и ложью.

Итакъ мы противополагаемъ отвлеченному христіанству, наиболѣе яркое выражение котораго усматриваемъ въ римскомъ католичествѣ, конкретную полноту Православія, какъ единственной и единой соборной (каѳолической) и вселенской (*οικουμενической*) Церкви Христовой. Проблемы Православія намъ лишь намѣчены. И хотя даже изъ сказанного ясно, насколько мимо него направлены всѣ обвиненія Церкви въ отрицающемъ міръ аскетизмъ, въ защитѣ сложившихся исторически конкретныхъ формъ жизни и въ индифферентизмѣ къ политической, соціальной и культурной дѣятельности во имя отвлеченного метафизического бытія, эти проблемы нуждаются въ дальнѣйшемъ уясненіи. И чтобы хорошо выполнить положительную задачу, надо прежде выполнить задачу отрицательную, т. е. подвергнуть тщательному философскому анализу отвлеченное христіанство.

Какъ мы уже видѣли, отвлеченное христіанство раздѣляетъ эмпирическій міръ на «церковное» и «не-церковное», придавая этому раздѣленію абсолютный смыслъ, т. е. проводя такую грань, что «не-церковное» ни при какихъ условіяхъ не можетъ сдѣлаться «церковнымъ». Если «мірской» человѣкъ становится церковнымъ и «спасается», это равнозначно тому, что онъ оставляетъ свое мірское качество, сбрасывая его съ себя, какъ ветхую одежду, и облекается въ новую одежду — въ новое, церковное качество. Смыслъ его «спасенія» въ томъ, что онъ свое мірское качество отъ себя отсѣкаетъ или въ себѣ уничтожаетъ, не въ томъ, что онъ именно его въ себѣ преображаетъ. О «преображеніи», «новомъ рожденіи», «возрожденіи» и т. п. говорится не примѣнительно къ полнотѣ его эмпирическаго бытія, но только въ примѣненію къ какому то внутреннему его «существу», къ его «душѣ». т. е. въ примѣненіи къ чemu-то искусственно отъ него отвлекаемому и отвлеченному. Это «отвлеченное нѣчто» можетъ остаться въ «мірѣ» и погибнуть вмѣстѣ съ нимъ или отдѣлиться отъ «мира» и, соединясь съ церковнымъ, спастись. Но, собственно говоря, обѣ возможности пред-

ставляются весьма непонятными и противоречивыми. Зачемъ «отвлеченому нѣчто» отдѣляться отъ міра, если оно, какъ отвлеченное, отъ него уже отдѣлено? Какъ оно соединяется съ церковнымъ, если, будучи отвлеченнымъ, отъ него отдѣлено и съ нимъ несоединимо? Иными словами, теорія спасенія въ отвлеченномъ христіанствѣ возможна лишь потому, что оно не додумываетъ своихъ основоположеній до конца, а вѣ оправдывается исходною неясностью: покоясь на идеѣ отвлеченной души, безсознательно эту идею еще и отрицаетъ.

Церковное понимается, какъ добро, не-церковное — какъ зло, ибо оно есть зло не только въ томъ случаѣ, если ему приписывается злая активность, но и въ томъ, если оно признается нравственно-индифферентнымъ. Поэтому отвлеченное христіанство необходимо должно быть *дуалистичнымъ* и *аскетичнымъ*, хотя бы дуализмъ и аскетизмъ его и не выражались въ предѣльныхъ и яркихъ формахъ. Вполнѣ понятно, что при этихъ условіяхъ и въ силу органической цѣлостности міра церковное съ діалектической и психологической необходимостью начинаетъ пониматься, какъ минимумъ эмпирическаго бытія. Идеаломъ христіанской жизни дѣлается *отрицающее міръ* монашество, т. е. монашество, которое предстаетъ не какъ одно изъ церковныхъ состояній, хотя бы и высшее, но какъ единственное собственно-церковное состояніе, обличающее всѣ прочія въ компромиссности и мнимой церковности. Исчезаетъ многообразіе Церкви, терпимое лишь какъ уступка человѣческой неложи, Эмпирически-церковное стремится къ нулю, увлекая къ самоуничтоженію и видимую Церковь и міръ, ибо предѣлъ отрицанія міра или дуалистического аскетизма — въ небытіи.

Но какимъ образомъ, дуалистическое пониманіе эмпиріи можетъ превратиться въ полное ея отрицаніе? — Дѣло въ томъ, что дуализмъ въ примѣненіи къ эмпиріи является только несовершеннымъ и приблизительнымъ, «частнымъ» выражениемъ болѣе глубокаго, метафизического дуализма, который съ отрицаніемъ эмпиріи совпадаетъ. Эмпирическому міру противопоставляется метаэмпирическій, «царство небесное», и эмпирическій міръ понимается отвлеченно отъ этого царства, т. е. — въ абсолютномъ отъединеніи отъ него. Слова Христа: «Царство Мое не отъ міра сего» толкуются такъ, будто міръ сей (а значитъ и конкретный человѣкъ) не можетъ войти въ это царство и будто не въ мірѣ оно растетъ подобно зерну горчичному и не міръ пронизываетъ подобно закваскѣ. Вступаетъ въ силу религіозно и философски несостоятельное различеніе между имманентнымъ и трансцендентнымъ (Фома Аквинскій — Оккамъ и его школа — Кантъ). Это и есть доведенный до конца дуализмъ между «поступостороннимъ», «метафизическімъ», «совершеннымъ», «благомъ» или «добромъ», съ одной стороны, и «посюстороннимъ», «эмпирическимъ», «зломъ», съ другой.

Человѣкъ неразрывно, органически соединенъ со всѣмъ эмпирическимъ бытіемъ. Оно — какъ бы его излученіе; онъ — какъ бы скрещеніе его излученій. Онъ долженъ бы, казалось, цѣликомъ относиться къ эмпиріи и быть зломъ. Однако, въ силу уже

указанной непродуманности исходных положений, его сразу и относить къ эмпиріи и понимаютъ какъ отвлеченное и отдаленное отъ ея существо. Эмпирія, земная жизнь кажется какимъ то мѣстомъ, куда человѣкъ посланъ для временныхъ упражнений или заработка. Онъ долженъ на землѣ заработать себѣ денегъ для покупки вѣчнаго мѣста въ царствѣ небесномъ; міръ созданъ только для этой цѣли и, когда она будетъ достигнута, исчезнетъ. «Время — деньги вѣчности»; не болѣе и не менѣе. Инымъ эта формула представляется глубокомысленною и, пожалуй, она хорошо выражаетъ отвѣтственность высокаго человѣческаго акта. Но она, на самомъ дѣлѣ, — плоская и ужасная формула. — Самъ по себѣ міръ никакою цѣнностью не обладаетъ: принципиально онъ могъ быть замѣненъ безконечнымъ числомъ другихъ возможныхъ міровъ. Печально. — Если Богу угодно было, чтобы человѣкъ зарабатывалъ и покупалъ себѣ царство небесное, создавая культуру и государство, сочиняя стихи и философскія системы, строя аэропланы и двигатели внутренняго сгоранія, въ потѣ лица своего производя краски для волосъ и нѣмецкія *Scherzartikel*, — такъ Богъ столь же хорошо могъ задать человѣку и другія, для человѣка по ихъ результату не менѣе полезныя работы, напримѣръ — стояніе на одной ногѣ, переливаніе изъ пустого въ порожнее и т. п. Нечего возмущаться подобными возможностями. Вѣдь смыслъ земной жизни не въ ней: она лишь средство и сама по себѣ безсмысленна. — Чудовищно! — Почему? Потому ли, что мы любимъ нашу грѣшную жизнь? — Нѣтъ, потому, что мы любимъ Тѣло Христово, любимъ и его созиданіе.

Если человѣкъ можетъ спастись отъ міра, такъ только потому, что онъ съ міромъ уже разъединенъ, странникъ въ странѣ неподобія. Но тогда зачѣмъ ему еще отъ міра отдѣляться? — Конечно, лишь затѣмъ, что онъ съ міромъ органически связанъ. Если же такъ, то почему возможно раздѣленіе? — Конечно, лишь потому, что онъ отъ міра уже отдѣленъ и связанъ съ міромъ не органически. — Безъ этой исходной двусмысленности, безъ этой антиноміи отвлеченное христіанство существовать не можетъ. И равнымъ образомъ лишь антиномично можетъ оно утверждать спасеніе человѣка въ смыслѣ соединенія его съ бытіемъ метафизическімъ и совершеннымъ: единство человѣка съ нимъ сразу и отрицается и утверждается. Мы ничего не возражаемъ противъ антиномичности исходнаго положенія. Но, во первыхъ, мы видимъ, что отвлеченное христіанство этой антиномичности просто не сознаетъ, выступая какъ логически послѣдовательная рациональная система; а во вторыхъ — мы полагаемъ — антиномичность существуетъ лишь для того, чтобы ее ясно формулировать и преодолѣть, а не для того, чтобы передъ нею безропотно склоняться. Если же указанная антиномія будетъ ясно формулирована, — сразу же обнаружится, что нельзѧ говорить о спасеніи отъ эмпиріи, но только — о спасеніи всей эмпиріи, что безсмысленно различеніе между имманентнымъ и трансцендентнымъ, лукаво подмѣнившее болѣе хорошее различеніе между относительнымъ и абсолютнымъ, и что отвлеченное христіанство есть опасное заблужденіе.

Однако мы еще не уяснили себѣ всѣ его слѣдствія. — Метафизическое бытіе или спасеніе человѣка возможно потому, что оно есть бытіе того же человѣка, хотя и ошибочно понимаемаго, какъ нѣкое отвлеченнное и при ближайшемъ разсмотрѣніи совершенно не реальное существо. Но метафизическое совершенное бытіе отличается отъ Бога и такимъ образомъ предстаетъ въ качествѣ нѣкоего «промежуточнаго міра», находящагося между эмпирическимъ міромъ или зломъ и Богомъ или абсолютнымъ благомъ. Впрочемъ, «промежуточный міръ» ближе всего къ эмпирическому, ибо нѣтъ не можетъ быть никакой связи между тварнымъ (имманентнымъ) и трансцендентнымъ тварному Богомъ. Если такъ, то невозможно и знаніе о Богѣ. Всякое знаніе человѣка обречено на то, чтобы оставаться знаніемъ отвлеченнаго, замкнутаго въ себѣ существа. Человѣкъ такъ же не можетъ видѣть Бога и общаться съ Нимъ, какъ заживо погребенный не можетъ видѣть солнца и общаться съ живыми людьми. Исходя, по совѣту Єомы Аквинскаго, изъ ощущеній или даже изъ врожденныхъ идей, человѣкъ въ состояніи построить систему знанія о Богѣ и метафизическомъ мірѣ. Но и ощущенія, и идеи, оставаясь эмпиріей, не въ силахъ вывести человѣка за ея границы. Можно для самоутѣшеннія *предполагать*, что идеи и ощущенія отвѣтствуютъ метафизической дѣйствительности, но провѣрить и доказать подобное утвержденіе невозможно, какъ невозможно доказать даже и того, что сама идея Бога не есть человѣческое измышеніе. Вѣдь для этого надо уже обладать не мыслями о Богѣ и метафизическомъ бытіи, а самою дѣйствительностью ихъ, ими самими. Разъ они намъ не даны и въ извѣстномъ смыслѣ не мы сами, смѣшно говорить о соотвѣтствіи нашей мысли о нихъ дѣйствительности, т. е. обѣ истинѣ, и приходится опредѣлять истину еще хуже и наивнѣе: *«quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditur»*. Такую истину опровергнетъ и самоучка. Для того, чтобы получить право утверждать истинность хотя бы одного единственного утвержденія о Богѣ, необходимо преодолѣть дуализмъ или отвлеченнное міросозерцаніе. Признавая несомнѣнность бытія Божія, отвлеченное христіанство себя уже преодолѣваетъ, однако — лишь въ порядкѣ факта и практики и лишь въ мѣру непродуманности своихъ основоположеній.

Въ неизѣбѣжномъ своемъ развитіи оно должно такимъ образомъ прийти къ скептицизму — къ сомнѣнію не только въ доказуемости бытія чего либо за гранями эмпиріи, но и въ самомъ бытіи метафизического міра и Бога. Изъ этого сомнѣнія только два выхода: или отказъ отъ знанія и возвращеніе къ наивной необоснованной вѣрѣ, религіозное «опрошеніе», столь характерное для современности, или полный атеизмъ и релативизмъ. Въ послѣднемъ случаѣ эмпиріческій міръ признается единственнымъ реальнымъ бытіемъ, т. е. Богомъ, тѣмъ болѣе, что абсолютное раздѣленіе Бога и міра уже сдѣлало второй равнозначнымъ и равноцѣннымъ Первому. Пока религіозная вѣра еще не совсѣмъ умерла, сохранившись какъ жгучая потребность абсолютно, т. е. религіозно, обосновать эмпиріческую дѣятельность и эмпирію вообще, и поскольку осознается теоретически отрицаемый фактъ неразрывной связи между міромъ

и Богомъ, — эмпирическое бытіе оказывается безсмысленнымъ. Исчезаютъ абсолютные идеалы, разрушаются основы нравственности, на мгновеніе задержавшись на теоріи «автономной этики», эмпірія становится самовластной, чтобы съ горькимъ разочарованіемъ убѣдиться въ ничтожности «самовластія на мгновеніе», ибо все преходитъ и погибаетъ, все — «суета и суетъ, и всяческое суета». «Второй Богъ» гибнетъ въ сознаніи своей относительности, своей не-божественности. Тщетно усиливается онъ себя оправдать, провозглашая абсолютное значеніе своихъ относительныхъ цѣлей: относительность ихъ сейчасъ же обличается. Онъ пытается вѣрить въ человѣчество, но эмпірически человѣчества нѣтъ, а есть только множество умирающихъ людей. Онъ обольщаетъ себя идеаломъ прогресса, но какой же можетъ быть прогрессъ, если нѣтъ человѣчества? и какова цѣна прогрессу, который покуляется цѣною страданій безконечного множества людей и неизвѣстно, будетъ ли удѣломъ хоть немногихъ?

Раздѣляя церковное и не-церковное, отвлеченное христіанство обезцѣниваетъ и отрицаєтъ не-церковное, въ частности — государство, народъ, культуру. Осознавая этотъ дуализмъ, какъ противопоставленіе эмпіріи метафизическому, оно обезцѣниваетъ и отрицаєтъ эмпірію. Наконецъ, достигнувъ послѣдникъ основаній своихъ, т. е. противопоставленія всего относительного бытія (и эмпірическаго и метафизическаго) Богу, оно тѣмъ самыемъ противопоставляетъ міръ Богу, какъ нѣчто Ему равнозначное, какъ «второго Бога». Укрѣпляясь въ мірѣ, провозглашая абсолютныя права мірского, малаго и человѣческаго разума, оно раскрываетъ въ немъ своюю дуалистическую природу въ формѣ раціоналистического міросозерцанія и во имя этого разума отрицаєтъ того самого Бога, изъ котораго исходитъ въсвоихъ отрицаніяхъ. Но попытка обожить міръ неизбѣжно кончается неудачею — разложеніемъ въ разочарованіи и релативизмѣ. Конечно, мы придаємъ термину «дуализмъ» не совсѣмъ обычный смыслъ. Дуализмъ въ смыслѣ обычнаго словаупотребленія, т.е. какъ признаніе двухъ началь или боговъ, доброго и злого, является лишь частнымъ случаемъ дуализма въ нашемъ смыслѣ, религіозно-міеологическою и натуралистическою его транскрипцію. Къ тому же этотъ вульгарный дуализмъ почти всегда сочетается съ такъ называемымъ пантеизмомъ, т. е. съ отожествленіемъ всего бытія съ Божественнымъ и космогонического процесса съ теогоническимъ. Впрочемъ, и здѣсь небезполезно отмѣтить нѣкоторыя характерныя совпаденія. — Въ отвлеченному христіанствѣ, аскетическая борьба съ эмпіріею сопровождается персонификацией зла и часто доводить до превращенія діавола во второго бога. Если же діаволъ, въ концѣ концовъ, признается существомъ производнымъ и обреченнымъ на гибель, такъ не иначе обстоитъ дѣло со злымъ богомъ и въ большинствѣ дуалистическихъ системъ. Въ основѣ самой яркой изъ нихъ — маздеизма — и въ основѣ почти всѣхъ прямо или косвенно обусловленныхъ имъ гностическихъ и манихейскихъ ученій (ср. мѣсто Люцифера въ системѣ Беме) лежитъ болѣе или менѣе ясное сознаніе того, что онтологическое первенство принадлежитъ

стоящему выше добра и зла Началу и что среди проис текающихъ изъ него добра и зла побѣда суждена добру.

Тутъ мы подходимъ къ идеѣ единства, которая не сознается вполнѣ ни дуализмомъ, ни отвлеченныемъ христіанствомъ, но на основѣ которой они только и могутъ существовать и развиваться. Ибо, лишь только дуализмъ достигаетъ до окончательнаго и полнаго отрицанія этой идеи, онъ тотчасъ же теряетъ право называться дуализмомъ и вообще существовать. Однако идея единства не только является неопознаваемою основою всякаго дуализма: она вмѣстѣ съ тѣмъ и объектъ его борьбы, которая такимъ образомъ оказывается внутреннею его борьбою, его внутреннимъ саморазъединеніемъ или саморазложеніемъ, т. е. самою отлеченною его природою.

Западное христіанство развивалось на основѣ восточнаго, т. е. на основѣ вселенского Православія. Очень рано обнаруживъ свои специфическія тенденціи: отвлеченный раціонализмъ и связанный съ отвлеченностью дурной индивидуализмъ (уже Августинъ), оно тѣмъ не менѣе не сразу оторвалось отъ Церкви и въ своемъ развитіи испытало рядъ приливовъ съ Востока: сильная вліянія восточныхъ отцовъ и новоплатоновской философіи, по язычески и безблагодатно, но близко подходитившей къ проблемамъ христіанства (см. нашъ «Апологетический этюдъ» въ №3 «Пути»). Южно-галльское монашество и — чрезъ него — иро-скоттская церковь могутъ быть разсмотриваемы почти какъ явленія восточнаго христіанства, а церковь эта, оплодотворившая своими миссіонерами и континентъ, оставила глубокіе слѣды на религіозномъ укладѣ англичанъ, хотя и подчиненныхъ Римомъ. Возможно, что отсюда надо выводить нѣкоторыя существенные особенности англиканизма, и, во всякомъ случаѣ, лишь религіозная культура ранней англійской церкви объясняетъ чудо IX в. — Эріугену. Основы западнаго богословія положены Амвросіемъ и Августиномъ. Первый — популяризаторъ восточныхъ учителей Церкви; второй — упрощалъ и субъективировалъ Плотина, приспособляя его философію къ христіанству, и, какъ это ни странно, именно индивидуалистическимъ субъективизмомъ Августина въ значительной мѣрѣ объясняется тайна его обаянія. Конечно, и въ цицероніанствѣ Амвросіи и въ Августинѣ, какъ еще болѣе въ Тертулліанѣ, уже явственно обнаруживаетъ себя духъ западнаго христіанства. Однако именно въ нихъ осязательнѣе всего связи съ живыми начальами Православія; и не случайно, что отъ Августина начинается то теченіе западной религіозно-философской мысли, которое ближе всего къ Православію и представлено Эріугою, Ансельмомъ Кентерберійскимъ, мистиками XII и особенно XIII и слѣд. вѣковъ, Бонавентурою и геніальными Николаемъ Кузанскимъ. Уже въ XII в. оно сталкивается съ типичнымъ выразителемъ христіански-романского духа Абеляромъ, тенденціи которого получили блестящее осуществленіе въ трудѣ Фомы Аквинскаго.

Весьма характерно, что именно это августиновски-новоплатоновское теченіе, которое намъ представляется наиболѣе родственнымъ Православію, хотя и не безупречнымъ, воспринимается западно-христіанскимъ, романскимъ и римско-като-

лическимъ сознаниемъ, какъ частью еретическое, частью близкое къ ереси. Упорно и послѣдовательно католичество ищетъ въ немъ пантеистические уклоны и, осуждая всякий «онтологизмъ», какъ проявление пантеизма, рѣшительно утверждается на Єомъ, соименникъ «невѣрующаго». Этимъ католичество окончательно разрываетъ съ православнымъ Востокомъ, ибо, отвергая ересь, оно вмѣстѣ съ нею отвергаетъ и живую истину Православія. Необходимо, впрочемъ, признать, что подозрѣнія въ ереси не были вполнѣ безосновательными.— То единство, которое, какъ мы видѣли, является основаніемъ и вмѣстѣ объектомъ борьбы въ дуалистично-отвлеченномъ христіанствѣ, даетъ на его почвѣ типично-пантеистическая проиразстанія. Потому и выдвигающее именно идею единства августиновскі-новоплатоновскіе теченіе дѣйствительно ущерблено пантеистическими мотивами. Враждая съ ними, католицизмъ частично правъ. Но онъ враждуетъ не только съ ними, а и съ искажаемымъ ими существомъ. Отрицая въ отрицаніи платонизма собственную свою ущербность, отвлеченное христіанство отрицаетъ такимъ образомъ себя самого и въ саморазложеніи открываетъ себѣ путь къ преодолѣнію своей дуалистической природы.

Понимая дуализмъ въ смыслѣ болѣе широкомъ, чѣмъ то обычно дѣлается (см. выше), мы не склонны умалять и своеобразіе западно-европейскаго пантеизма, связанныго, по нашему мнѣнію, съ германскимъ духомъ. Пантеизмъ есть отожествленіе Бога съ относительнымъ бытіемъ, причемъ это бытіе можетъ въ предѣлахъ пантеизма и раздѣляться на доброе и злое, т. е. пантеизмъ можетъ быть или монистическимъ или дуалистическимъ, вѣрнѣе и для отличія отъ дуализма въ установленномъ нами смыслѣ слова—«относительно-дуалистическимъ» или «имманентно-дуалистическимъ». Но при отожествленіи относительного бытія (практически — главнымъ образомъ человѣка) съ Богомъ возможны два случая: или, какъ въ индусскомъ пантеизмѣ, относительное бытіе (и человѣкъ) растворяются въ совершенномъ Божествѣ и признаются иллюзіей или относительное бытіе (и человѣкъ) растворяется въ себѣ Божество и становится на мѣсто Бога. Достаточно напомнить исторію нѣмецкаго идеализма и его средневѣковыхъ предтечъ, чтобы отнести западно-европейскій пантеизмъ ко второму виду. Съ другой стороны, совершенно очевидна родственность этого «германскаго» пантеизма романскому дуализму, въ своемъ развитіи, какъ уже показано, приводящему къ обоженію эмпіріи.

Пантеистическое христіанство столь же отвлечено, какъ и дуалистическое, оно тоже отдѣляетъ или человѣка, признаваемаго Богомъ, отъ совершенного Божественного Бытія, или совершенного(?) Бога отъ полноты конкретности. Но недостаточность и пантеизма и дуализма вполнѣ ясны лишь съ точки зрѣнія истинного и высшаго, православнаго міросозерцанія, умаленными и односторонними извращеніями котораго оба они являются.

Среди церковно-настроенныхъ писателей утвердилась традиція разматривать всѣ религіи, какъ продукты вырожденія единой истинной религіи, т.е. христіанства

или — для болѣе древней эпохи — еврейства. Къ сожалѣнію, эта глубокая и правильная мысль сразу же получила наивное и невѣрное истолкованіе: онтологическій порядокъ смѣшили съ хронологическимъ. Въ такомъ видѣ теорія представляется и необоснованною и маловѣроятною. Она оказывается не болѣе состоятельной, чѣмъ библейскія представленія объ исторіи и строеніи міра и вынуждена уступить свое мѣсто такъ называемымъ научнымъ теоріямъ, которыя отвергаютъ и ея онтологическую правду. Послѣднее понятно, такъ какъ эти теоріи исходятъ не изъ христіанства, какъ единой истинной религіи и дѣйствительного основанія всякаго наручнаго знанія, а изъ нѣкотораго отвлеченнаго и расплывчатаго представленія о какой-то универсальной религіи, да и то въ самомъ лучшемъ случаѣ. Такъ появляется чисто-вѣшняя классификація религій на монотеизмъ, дуализмъ, политеизмъ и пантеизмъ, къ которымъ, совершенно забывшіе о сущности христіанства, философы прибавляютъ иногда еще и «панентеизмъ». Но поскольку мы выдвигаемъ основную идею религіи, какъ идею отношенія между человѣкомъ (міромъ) и Богомъ, приведенная классификація, представляется лишь распротранительнымъ толкованіемъ основной, т. е. классификаціи религій на дуалистической и пантеистической.*.) Христіанству отводится мѣсто среди нихъ, словно «научное сознаніе» выше сознанія христіанскаго и способно судить о томъ, что оно отрицаѣтъ или чего оно не понимаетъ или даже не хочетъ понимать. Христіанство, говорять намъ, — видъ монотеизма (по нашей терминологіи: дуализма,) вродѣ ислама и еврейства, или — видъ «панентеизма».

Чтобы изучать и понимать исторію религій, необходимо отбросить умѣстный лишь въ дуализмѣ предразсудокъ — вѣру въ приматъ науки — и вернуться къ *правдѣ* традиціонно-церковнаго взгляда. Ибо не религія основывается на наукѣ, а наука на религіи, какъ на осуществляющемъ себя въ полнотѣ жизнедѣятельности знаній объ *абсолютномъ*. Нельзя понимать, далѣе, христіанство, какъ видъ, принадлежащій къ роду «религія». Если ужъ пользоваться приемами логического опредѣленія, такъ христіанство есть родъ, а все прочія религіи — его виды, къ тому же виды искаженные, т. е. уменьшенные и попорченные грѣхомъ. Христіанство (= Православіе) — единственное исповѣданіе Бога и жизнедѣятельное Боговѣдѣніе, изъ коего путемъ ограниченія и уменьшенія его полноты получаются и пантеизмъ и дуализмъ (въ частности монотеизмъ). Въ самомъ дѣлѣ, христіанство утверждаетъ Бога, какъ полноту совершенного Бытія (троичность), а потому и какъ единственность и абсолютность Боже-

*.) Намъ нѣть здѣсь никакой надобности вдаваться въ анализъ современныхъ терминологій и подвергать критикѣ понятія «анимизма», «фетишизма», взгляды Фразера и т. д. Въ данной связи это совершенно несущественно: оспаривать сомнительные понятія имѣть смыслъ только въ изслѣдованіи изъ области конкретной исторіи религій.

ственного бытія. Все сущее, поскольку оно существует, Божественно; и нѣтъ бытія, кроме Бога. Это можетъ быть истолковано (впрочемъ, ошибочно) въ пантеистическомъ смыслѣ и является исходнымъ моментомъ для всякаго пантеизма. Однако пантеизмъ возникаетъ лишь въ томъ случаѣ, если забывается другое утвержденіе христіанства. Христіанство же утверждаетъ еще и то, что все не только злое, но и несовершенное, все не абсолютно совершенное и благое, т. е. что и человѣкъ и весь міръ, не есть Богъ. Это было бы дуализмомъ, если бы просто признавалось существованіе несовершенного, и пантеизмомъ, если бы его существованіе отрицалось, какъ иллюзія. Но христіанство указываетъ третій, пренебрегаемый дуализмомъ и пантеизмомъ выходъ. Онъ ясенъ и простъ для того, кто исходить изъ Богочеловѣческаго сознанія и взыскивать вѣчную жизнь чрезъ смерть въ Іисусѣ Христѣ; онъ недоступенъ, страшенъ и кажется пантеистическимъ тому, кто стоитъ на «до-христіанской» почвѣ, себялюбиво держится за свое жалкое относительное бытіе и мечется въ низшей сферѣ — между пантеизмомъ и дуализмомъ.

Богъ создаетъ человѣка и въ немъ весь міръ или — весь міръ, какъ человѣка, притомъ свободного, т. е. такъ, что человѣкъ словно и самовозникаетъ. Богъ создаетъ человѣка не для того, чтобы онъ существовалъ гдѣ то вѣ или «кромѣ» Бога, во «тѣмѣ кромѣщной», но для того, чтобы человѣкъ свободно обожился, т. е. сталъ Богомъ по усыновленію или по рожденію отъ Бога чрезъ Богочеловѣка Іисуса Христа, который есть «второй Адамъ» или «всединый Человѣкъ». И «несовершенное», «земное» существованіе человѣка есть путь къ этому обоженію, процессъ его, однако не исключаемый изъ полноты совершенного Богочеловѣческаго бытія, но содеращійся въ немъ, и потому не «средство». Въ совершенствованіи, въ обоженіи человѣка (міра) состоить его спасеніе на землѣ, «эмпирически» не объемлющее всего бытія. Нельзя понимать наше Богоусыновленіе или обоженіе метафорически и вѣшне, напримѣръ — въ смыслѣ согласія человѣческой воли съ Божьей, дарованія человѣческой природѣ Божественной чести и т. п. Всѣ подобныя истолкованія (догматически устранимые ученіемъ объ испостаснымъ единствѣ двухъ естествъ во Христѣ), оставляя нѣчто человѣческое вѣ единства съ Богомъ, отрицаютъ самое идею обоженія, которое должно быть совершеннымъ и полнымъ. Вѣдь рожденіе отъ Бога чрезъ Іисуса Христа или наше Богоусыновленіе, не будучи происхожденіемъ изъ Божественной сущности (происходитъ мы изъ ничто, *εξ οὐκ ὄντων*) и не возможное непосредственно, но только чрезъ единородного и (по человѣчеству Своему) первородного Сына Божьяго Іисуса Христа, не является тѣмъ не менѣе какимъ то словеснымъ уподобленіемъ. Оно предполагаетъ единство и отожествленіе твари съ Богомъ во всемъ, кроме самой тварности, какъ таковой, и обусловленной тварностью грѣховности, ибо безъ этого «кромѣ» не было бы обоженія, а пребывало бы только само Божество и даже — въ виду того, что признавалось бы Богомъ несовершенное, — не было бы, собственно говоря, и Бога.

Продуманная до конца идея обоженія есть страшная идея, вполнѣ человѣческимъ (но не Богочеловѣческимъ) сознаніемъ и не вмѣстимая. Она не позволяетъ человѣку такъ лѣгко успокоиться, какъ идеи дуалистическая и пантеистическая. Она рождаетъ въ человѣкѣ ужасъ передъ его грѣхомъ и мерзостью, возлагая на него безмѣрно тяжкое бремя отвѣтственности; но она же рождаетъ надежду и радость, дѣлая бремя это легкимъ и удобоносимымъ. Она кажется противорѣчива и непонятною. Но вѣдь тварь не есть нѣчто самобытное и сущее рядомъ съ Богомъ и кромѣ Бога. Твари не было до ея появленія, т. е. ея въ извѣстномъ смыслѣ всегда нѣть, и потому она необходимо перестаетъ быть. Тварь — нѣчто измѣняющееся отъ небытія къ небытію же или — сама реальная измѣнчивость, объективное умираніе въ становлениі или становленіе въ умираніи. непонятнымъ образомъ существующее небытіе. Обоженіе твари означаетъ, что она перестанетъ и перестаетъ быть, умретъ и умираетъ, дабы единый Богъ существовалъ такъ же единственno, какъ единственno существовалъ Онъ до созданія твари. Но существованіе» или «становленіе-умираніе» твари не перерывъ въ единственномъ существованіи Бога, и само обоженіе ея возможно лишь потому, что она въ какомъ-то смыслѣ существуетъ, т. е. потому, что небытіе соединено съ бытіемъ. Внѣ Бога тварь — ничто, почему и безмысленно, какъ дѣлаетъ дуализмъ, говорить о твари внѣ Бога. Въ единственности Бога, т. е. «до» своего возникновенія и «послѣ» своего обоженія (а обоженіе совершается), тварь тоже — ничто. Но «между» своимъ началомъ и концомъ (а для Бога это «между» всегда есть) она — нѣчто иное, чѣмъ Богъ, нѣчто становящееся Бога и потому отъ Бога отличное, хотя съ Нимъ и соединенное. Это двуединство Бога съ человѣкомъ и есть Богочеловѣчество. Оно ничего не убавляетъ въ Богѣ и ничего къ Нему не прибавляетъ, ибо Богъ выше бытія и небытія и даруетъ твари не жизнь, а жизнь чрезъ смерть или преображеніе и усовершеніе, исполненіе того, что мы называемъ жизнью, и смерть того, что мы называемъ смертью, или бессмертіе.

Мы такъ ревниво и упорно держимся за наше уединенное и жалкое относительное существованіе, что даже и не вслушиваемся въ благовѣстіе Божіе. Мы на свой ладъ его пытаемся истолковать и увѣряемъ себя, будто Богъ обѣщаетъ намъ вѣчную жизнь, какъ эту самую земную нашу жизнь. только безъ конца, безъ умиранія. Мы не понимаемъ, что она и есть умираніе и что Богъ даруетъ намъ большее — жизнь чрезъ смерть или дѣйствительно вѣчную жизнь, начатки которой даны и въ нашей «умирающей жизни». Мы не вдумываемся въ смыслъ сораспятія со Христомъ, соумиранія съ Нимъ и попранія смерти смертію, въ смыслѣ христіанской самоотдачи и возможности самоутвержденія только чрезъ нее. Все это плоды нашего себялюбія или нашего дуализма. И пока онъ не побѣждѣнъ, есть зло и грѣхъ, но нѣть христіанского самосознанія. Ибо не понять отношенія человѣка къ Богу въ категоріяхъ дуализма и пантеизма, примѣнимыхъ лишь въ сферѣ низшаго, условнаго бытія и ограниченнаго грѣхомъ сознанія; не понять этого отношенія внѣ христіанского дуализма. Божіе

«есть» не застывшее въ неподвижности настоящее, не недвижный покой; и вотъ здѣсь то не мѣшало бы вспомнить объ Августинѣ, называвшемъ Бога «движеніемъ стойкимъ и стояніемъ подвижнымъ»(status mobilis et motus stabiliis). Божіе «есть» превышаетъ и содержить въ себѣ всю полноту временъ, какъ малый свой моментъ. Оно превышаетъ и содержить и полноту движенія, которая есть покой, и полноту покоя, которая осуществима лишь въ движеніи. Непонятно отношеніе твари къ Богу, если мы думаемъ лишь о «послѣднемъ» ихъ единствѣ, впадая въ пантеизмъ, или только о процессѣ становленія твари Богомъ, причемъ мы стабилизируемъ отличность твари впадая въ дуализмъ. Задача наша не въ томъ, чтобы разъ на всегда установить наше отношеніе къ Богу, т. е. стабилизировать какой нибудь моментъ нашего становленія, и потомъ спокойно заняться своимъ дѣломъ въ отведенной нами такимъ образомъ себѣ сферѣ. Задача наша въ томъ, чтобы сдѣлать нашу жизнь нашимъ спасеніемъ, т. е. понять ее дѣйственно и всецѣло, какъ наше обоженіе чрезъ вольное умирание наше въ Богѣ или черезъ самоотдачу нашу Ему и Его волѣ. Ибо даже само существованіе наше уже предполагаетъ, что Богъ даруетъ намъ Себя Самого, «истощаетъ» Себя, дабы мы Имъ стали.

Если такъ, то нѣтъ въ мірѣ ничего, что бы не имѣло своей цѣли въ Богѣ и не должно было стать Имъ. Церковь и есть полнота устремившагося къ Богу міра. И нѣтъ ничего, что бы не могло и не должно было стать церковнымъ. Христіанство — полнота конкретнаго Богобытія. Но здѣсь, на землѣ Церковь лишь становится, почему и слѣдуетъ отличать ставшее Церковью отъ становящагося ею и менѣе церковное отъ болѣе церковнаго. Само собой разумѣется, мы намѣчаемъ только основную идею. Она остается еще неясною, пока изъ нея не разсмотрѣнъ и не объяснена вся религіозная проблематика и прежде всего проблемы несовершенства, грѣха и зла.

Л. П. КАРСАВИНЪ

НАУКА О РЕЛИГИИ И ХРИСТИАНСКАЯ АПОЛОГЕТИКА.

1

Наша православная апологетика всегда была очень отсталой и менѣе разработанной, чѣмъ апологетика христіанскихъ вѣроисповѣданій Запада. Апологеты наши не обладали чуткостью къ умственнымъ и духовнымъ соблазнамъ своего времени. Они опровергали материализмъ, когда умами владѣло кантіанство, опровергали кантианство, когда умами начала овладѣвать теософія и лжемистическая теченія, громили Л. Толстого, когда моральное сознаніе было плѣнено Ницше. Русское православіе, охраняемое государствомъ и окутанное плотью устойчиваго быта, не отливалось большой отзывчивостью на умственные движения міра, не вело той борьбы, которую пришлось вести западному христіанству. Не вырабатывалось вооруженія, потому что не нужно было воевать. Но нынѣ русское Православіе вступаетъ въ совершеню новую эпоху, когда русскимъ православнымъ людямъ во всѣхъ отношеніяхъ придется лучше вооружиться и приготовиться къ борьбѣ. Жить придется среди враждебнаго христіанству міра, среди утонченныхъ умственныхъ теченій, стремящихся унизить и ниспровергнуть христіанство. Необходимы новые методы апологетики, которые не оставляли бы христіанскую вѣру беззащитной передъ нападеніями перешедшаго предѣлы своей компетенціи научнаго знанія. И наиболѣе острѣмъ тутъ является не столкновеніе христіанского міросозерцанія съ науками о природѣ, съ естествознаніемъ, а столкновеніе съ науками историческими, съ наукой о религії, съ исторіей религій. Не такъ трудно отразить возраженія противъ возможности чуда и откровенія, не такъ трудно принципіально защитить существованіе иного, сверхприроднаго міра и связанного съ нимъ духовнаго опыта. Наука совершенно не компетентна рѣшать вопросы, связанные съ религіей, ея область принципіально иная, чѣмъ область религіи. Не наука нападаетъ на религію, а плохая философія. Но есть сфера, въ которой наука и религія встрѣчаются и сталкиваются на одной и

той же території — це сфера історії. Христіанство є откровенієм Бога въ історії. Въ ізвѣстное историческое время, въ ізвѣстной точкѣ исторического процеса явился Сынъ Божій на землѣ. Его видѣли глазами, до него дотрагивались руками. Тутъ сама історія пріобрѣтає метафізическій смыслъ. Два плана бытія сдвигаются и пересъкаются. Научнымъ ізслѣдованіемъ по происхожденію и історіи христіанства приходится говорить о томъ, что есть мѣсто свято, что выходить изъ обычнаго природнаго порядка бытія. Старые методы апологетики, господствовавшіе въ семінаріяхъ и духовныхъ академіяхъ, какъ православныхъ, такъ и католическихъ, приводили тутъ къ затрудненіямъ, не только порядка научнаго, но и религіознаго. Плодотворна можетъ быть лишь та христіанская апологетика, которая будеть исходить изъ различенія и разграничненія двухъ порядковъ бытія, двухъ міровъ, нашего земнаго, природнаго міра и міра духовнаго, небеснаго. Въ Біблії заключено не только религіозное откровеніе, но и древняя научная энциклопедія человѣчества, астрономія, геологія, біология, археологія, исторія дѣтства человѣчества. И необходімо рѣшительно отдѣлить абсолютный характеръ религіознаго откровенія Біблії отъ относительного характера біблейской науки. Книга Бытія преломлена въ сознаніи человѣчества, въ которомъ два плана — небесный и земной, вѣчный и времіенный, духовный и натуральныи были смѣшаны и то, что происходило въ іномъ мірѣ, представлялось происходящимъ въ этомъ мірѣ. Нашъ природный міръ еще не отвердѣлъ и границы его не опредѣлились четко. На примѣрѣ грѣхопаденія можно пояснить то, что я хочу сказать. Въ книгѣ Бытія грѣхопаденіе первочеловѣка Адама описано, какъ событіе, совершившееся въ нашемъ пространствѣ и времени, на нашей землѣ, въ опредѣленномъ географическомъ мѣстѣ. Событіе это изложено натуралистически, какъ первоначальный, исходный моментъ въ історіи нашего природнаго міра. Такимъ образомъ прямая естественная линія связываетъ событіе въ раю — грѣхопаденіе — съ сегодняшнимъ днемъ міровой історіи. Такого рода наивный реалізмъ и натурализмъ создаетъ, конечно, неисчислимые затрудненія не только съ научной, но и съ религіозной точки зренія. Дѣлается совершенно непонятнымъ, какъ первородный грѣхъ съ его неотвратимыми послѣдствіями могъ поразить весь человѣческий родъ и весь міръ. Первородный грѣхъ уподобляется естественной родовой наслѣдственности. Въ немъ не могло участвовать все человѣчество. Адамъ лишь единичный человѣкъ, отъ котораго происходитъ человѣческий родъ по естественному рожденію. При такой точкѣ зренія явно смѣшиваются два плана. Біблейскій разсказъ можно понять углубленно лишь какъ символизацію на планѣ природномъ, земномъ того, что произошло предмірно, въ духовномъ планѣ бытія, на небѣ. И это первичное духовное событіе опредѣлило собой нашъ міровой процессъ. Наше время, наше пространство, давящая матеріальность нашего природнаго міра порождены предмірнымъ грѣхопаденіемъ не единичнаго человѣка, а всего человѣчества, въ Адамѣ Кадмонѣ заключеннаго, всего міра. Новые методы христіанской апологетики

должны радикально преодолеть наивный реализмъ и натурализмъ, понять символику Библіи, разграничить два плана. Мы увидимъ, какъ это будетъ важно и при возможномъ столкновеніи исторической науки о религії и христіанской вѣрѣ. Историческая экзегеза, научное изслѣдованіе происхожденія христіанства болѣе соблазняетъ современное сознаніе, чѣмъ естественныя науки, чѣмъ философія. Яркимъ примеромъ тутъ является Луази, вѣру которого доканали историческая изслѣдованія.

Наука о религії въ сущности всегда находилась въ очень неблагопріятныхъ условіяхъ для объективнаго изслѣдованія. Долгое время научное изслѣдованіе религіозной жизни человѣчества, особенно христіанства, было подъ запретомъ. О религіозномъ прошломъ человѣчества хотѣли знать лишь то, чему учила церковная традиція. Научное познаніе представлялось недопустимымъ въ отношеніи къ святынѣ. Основанія библейской критики были заложены Спинозой въ его «Теолого-политическомъ трактатѣ», который вызвалъ негодованіе. Когда въ XVII вѣкѣ во Франціи католической монахъ Ришаръ Симонъ пытался положить основаніе историческому изслѣдованію Библіи, то встрѣтилъ рѣзкій отпоръ со стороны Боссюэта, который какъ будто предчувствовалъ, что это можетъ кончиться Ренаномъ. Да и историческая наука есть созданіе XIX вѣка. XVIII вѣкъ не проникъ еще въ тайну исторического и не выработалъ методовъ историчекой критики. Когда христіанское человѣчество жило еще непосредственно въ органическомъ укладѣ и въ традиціи, когда не возникало еще познавательной рефлексіи, время для науки о религії еще не наступило. Да и для возникновенія науки о религії были поставлены вѣнчанія препятствія. Свобода изслѣдованія не была признана ни въ мірѣ католическомъ, ни въ мірѣ православномъ. Господствовали самыя наивныя формы старой апологетики, которой подмѣнялась наука. Но вотъ наступила новая эпоха, эпоха свободной критики и свободного изслѣдованія, когда соблазнительная область запретнаго стала доступной свободному познанію, когда познавательная рефлексія стала неограниченной. Можно было бы подумать, что наступило время для возникновенія объективной науки о религії. Но это взглядъ поверхностный и невѣрный. Наука о религії XIX вѣка совсѣмъ не была объективной и безстрастной, она находилась во власти отрицательной апологетики, апологетики невѣрія. Вырвавшееся на свободу научное изслѣдованіе религії и христіанства прошло самыя крайнія формы отрицательной критики. Изслѣдователи происхожденія и исторіи христіанства принципіально не допускали возможности откровенія и чуда, дѣйствія Св. Духа въ исторіи и готовы были идти на самыя невѣроятныя умственныя жертвы, придумывали самыя неправдоподобныя объясненія, чтобы сдѣлать понятной тайну христіанства и его роль въ исторіи, какъ факта натурального. Совершенно ясно, что отрицаніе факта откровенія или возможности чуда не можетъ быть результатомъ научно-исторического изслѣдованія. Это отрицаніе предшествуетъ самому изслѣдованію и есть результатъ ложной и отрицательной вѣры, ложной и отрицательной философіи. Историческая наука

о релігії им'ла претензію р'єшать вопросъ не только научный, но и религіозный, р'єшать вопросъ о томъ, кто есть Христосъ. Послѣ того какъ историческая критика открыла существование интерполяції, произошло настоящее помѣшательство на ней. Повсюду начали видѣть позднѣйшія вставки и этимъ путемъ разрушали священное писаніе. Степень научности начали измѣрять степенью отрицанія. Хотѣли до конца извѣдатъ свободу критики, свободу отрицанія святынь и традицій. Очевидно умъ человѣческій долженъ быть пройти черезъ это испытаніе. Свобода должна была быть испытана. Отрицательная апологетика опрецѣлила собой не только изслѣдованія по истории христіанства, но и изслѣдованія по истории релігіи вообще.

Съ научнымъ изслѣдованіемъ релігіи произошло удивительное явленіе. Религіозную жизнь начали научно изслѣдоватъ послѣ того, какъ перестали вѣрить въ ея реальность. Наука о релігіи не вѣрить въ реальность своего предмета, она его считаетъ иллюзорнымъ. Изслѣдователи религіознаго опыта человѣчества въ XIX и XX в. не вѣрятъ въ относимость его къ реальному бытію, въ его подлинность. Задачей науки о релігіи оказывается изслѣдованіе причинъ возникновенія религіозныхъ иллюзій, самообмановъ человѣка. Правда, ученые XIX и XX в. не думаютъ уже, какъ думали «просвѣтители» XVIII в., что релігію выдумали жрецы для корыстныхъ цѣлей, не думаютъ настоящіе ученые и того, что «релігія есть опіумъ для народа». Представители науки о релігіи готовы даже признать, что религіозныя иллюзіи были очень плодотворны и играли положительную соціальную роль въ исторіи народовъ, что миѳотворческій процессъ помогалъ жить и способствовалъ духовному развитію. Но все-таки, историки релігіи,—принципіальные релятивисты, дѣлали свое дѣло отрицательной апологетики, они совершили «разоблаченіе» и открывали бездну пустоты въ исторіи человѣческаго духа. Раньше наизнѣ думали, что человѣчество жило реальной, подлинной духовной жизнью. Потомъ стали думать, что духовная жина человѣчества иллюзорна, что она есть не первореальность, а эпифеноменъ, отраженіе какихъ-то жизненныхъ процессовъ, качественно отличныхъ отъ духовности. Предѣломъ такого рода разоблаченія, низвергающаго духовную жизнь человѣчества въ бездну пустоты, является теорія экономического материализма. Во всякомъ случаѣ основнымъ принципіальнымъ вопросомъ, который стоитъ передъ наукой о релігіи, является вопросъ: есть ли релігія нѣкакая первичная качественная реальность или эпифеноменъ какихъ-то другихъ, не религіозныхъ процессовъ, закономѣрная иллюзія или ошибка сознанія? Нѣкоторыхъ историковъ релігіи беспокоитъ вопросъ о совершенной нереальности, прозрачности предмета ихъ изслѣдованій. Такъ Дюргеймъ оканчиваетъ свою примѣчательную и цѣнную книгу, посвященную изслѣдованію элементарныхъ формъ религіозной жизни, выражениемъ такого рода беспокойства.*)

Неужели никакая реальность не соотвѣт-

*) См. Emile Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie.

ствуетъ религіознымъ върованіямъ и представлениямъ, неужели за вѣмъ этимъ скрывается лишь пустота? Въ качествѣ соціолога не только по спеціальности, но и по міросозерцаню (соціологія для него замѣнила теологію), онъ признаетъ такой первореальностью, которая почитается въ религіозныхъ върованіяхъ, въ тотемистическомъ культѣ, — общество. Отъ общества зависитъ жизнь людей, оно источникъ питанія, источникъ силы, оно несетъ свою благодать людямъ. Индивидумъ долженъ подчиниться обществу, признать его священнымъ. Безъ этого жизнь человѣческаго рода не можетъ развиваться. И Дюргеймъ какъ будто бы не замѣчаетъ, что при этомъ предметъ науки о религії остается не реальнымъ, онъ есть лишь эпифеноменъ жизни общества, и что вся эта концепція въ принципѣ тождественна экономическому материализму. Совершенно ясно, что наука о религії періода отрицательной критики, носящая на себѣ печать «просвѣтительства» и отрицательной апологетики, допустила въ основѣ своей ложныя предпосылки, ложную методологію. Наука о религії много сдѣлала, страшно расширила область нашихъ знаній, накопила и классифицировала огромное количество материала, но тайна внутренней религіозной жизни отъ нея ускользала. Чрезвычайно интересная книга Леви-Брюля *«Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures»* тоже поучительна въ этомъ отношеній. Міросозерцаніе самого Леви-Брюля стоитъ много ниже изслѣдуемаго имъ міросозерцанія дикарей. Но заслуга его въ томъ, что онъ понялъ непонятность и чуждость умственной настроенности цивилизованныхъ современному логически-раціоналистическому сознанію, чего не понимали Тэйлоръ и Фразеръ. Леви-Брюль считаетъ умственную настроенность дикарей въ корнѣ мистической и основанной на *loi de participation*, т. е. на соучастії въ предметѣ, на пріобщенії къ нему.

Мы вѣримъ, что христіанство есть абсолютная истина и абсолютная сила, и что Смыслу, открывшемуся въ христіанствѣ, принадлежить послѣднее слово въ бытії. Но именно потому мы не должны бояться свободы изслѣдованія и критики. Всякія виѣшнія ограниченія этой свободы, которыхъ характерны для прошлаго христіанства, недостойны и порождаютъ послѣдствія прямо противоположенія. Нужно не ставить предѣлы свободѣ изслѣдованія, не виѣшне ограничивать его, а внутренно понять, при какихъ условіяхъ изслѣдованіе будетъ плодотворно и дѣйствительно овладѣть своимъ предметомъ, проникнетъ въ его тайники. И вотъ тутъ прежде всего необходимо установить, что плодотворно будетъ то изслѣдованіе, которое признаетъ реальность своего предмета. Долгое время думали, что для познанія религіознаго объекта особенно благопріятно и гарантируетъ объективность полное отсутствіе религіознаго опыта у познающаго субъекта; полная нечувствительность къ тайнѣ религіознай жизни, невоспріимчивость къ особому качеству религіознай жизни. Въ такого рода умственной настроенности и духовной направленности написана известная *quasi научная* исторія религії Саломона Рейнака *«Орфей»*, которая представляеть собою памфлетъ противъ христіанства и религії вообще. Не случайно эта легко-

мысленная книга испещрена цитатами изъ Вольтера.*) Серіозные ученые и особенно философы не держатся такого рода пониманія необходимыхъ предпосылокъ для изслѣдованія религіи. Они во всякомъ случаѣ признаютъ необходимость симпатическаго восчувствованія. Максъ Мюллерь, одинъ изъ основателей науки о религіи, только потому и могъ много сдѣлать въ этой области, что у него была чуткость къ религіозной жизни человѣчества, сочувствие ей. Вѣдь никому не придетъ въ голову рекомендовать занятие эстетикой и исторіей искусства человѣку, лишенному эстетической воспріимчивости, не способному къ различенію прекраснаго. Такого рода эстетической идіотизмъ былъ бы, конечно, очень неблагопріятенъ для познанія въ этой области. Также нельзя рекомендовать заняться изслѣдованіемъ нравственной жизни человѣку, лишенному способности различать добро и зло, нечувствительному къ нравственнымъ переживаніямъ и нравственнымъ оцѣнкамъ. Но почему религіозный идіотизмъ, т. е. неспособность къ уэрѣнію и опознанію религіознаго предмета, религіозной реальности, долгое время считался благопріятной предпосылкой для объективнаго изслѣдованія? Признавалось это потому, что наукѣ о религіи ставились цѣли апологетики невѣрія. Въ отношеніи къ религіи не можетъ быть совершенной нейтральности. И подъ обличiemъ научной объективности обыкновенно скрывалась воинствующая борьба противъ христіанства. По существу и принципіально остается непонятнымъ, почему имѣющій религіозный опытъ менѣе способенъ о немъ судить, чѣмъ не имѣющій его, почему имѣющій духовную жизнь менѣе способенъ ее познавать, чѣмъ не имѣющій ея? Нужно имѣть духовное зрѣніе, чтобы увидѣть и опознать духовный объектъ. Тотъ же, кто духовнаго зрѣнія не имѣть, обреченъ вращаться на поверхности, видѣть лишь фасадъ дома, а не внутреннюю его жизнь. Это элементарно ясно для всякаго, кто не задается цѣлью доказать, что религіозный объектъ не реаленъ, что духовная жизнь есть лишь эпифеноменъ. Но отрицательная апологетика всѣмъ пользуется для своихъ цѣлей. Даже открытие сферы подсознательнаго, столь важное для расширенія нашего знанія и для преодолѣнія раціонализма, использовано для отрицательной апологетики. Изслѣдователямъ типа Делакруа представляется яснымъ, что когда они сведутъ мистический и религіозный опытъ на подсознательное и на магію желанія, они достигаютъ психологического объясненія мистической и религіозной жизни, дѣлающее ненужнымъ допущеніе реальности мистико-религіознаго объекта.*.) Но объективная философія должна признать, что религіозность познающаго субъекта, его причастность религіозному опыту, благопріятны для познанія религіознаго объекта. И она должна признать, что

*) Какъ бы противъ книги С. Рейнана и ей подобныхъ написана католическая исторія религій «Christus», составленная, главнымъ образомъ, іезуитами. Книга эта много выше Рейнана, но все же недостаточно свободна.

*) См. Delacroix «La religion et la foi».

своеобразное качество религиозного переживания божественного предшествует всякому тотемизму, фетишизму и пр., т. е. что есть религиозное *a priori*.

Я остановлюсь на двухъ проблемахъ науки о религії, которые ставятъ трудныя задачи христіанской апологетики, — проблемѣ отношенія языческихъ религій къ христіанству и проблемѣ жизни Иисуса Христа. Исторія религій, какъ первобытныхъ, такъ и культурныхъ, сдѣлала огромные успѣхи за послѣднее десятилѣтіе. Достаточно назвать такія имена, какъ Максъ Мюллеръ, Робертсонъ Смитъ, Тейлоръ Фразеръ, Э. Роде, чтобы понять, какъ много сдѣлано въ этой области. Исторія дохристіанскихъ религій раскрылась въ новомъ свѣтѣ. И старую семинарскую точку зрѣнія на язычество, какъ на тьму, въ которую не проникаетъ ни одинъ лучъ божественного свѣта, и на демонское наважденіе, удержать невозможно. Божій Промыселъ дѣйствовалъ не только въ еврейскомъ народѣ, но и во всѣхъ народахъ. И въ язычествѣ было откровеніе божественного, хотя бы замутненное природной стихіей. Уже первые христіанские апологеты были поражены сходствомъ мистерій Митры, религіи конкурировавшей съ христіанствомъ, и мистерій христіанскихъ, христіанской літургії. Нѣкоторые изъ нихъ пытались выйти изъ затрудненія, признавъ, что демоны внушили въ религії Митры имитацію христіанства, чтобы сбить съ толку и помѣшать воспріятію чистоты христіанства. Но исторія дохристіанскихъ религій обнаружила, что въ язычествѣ былъ страдающій богъ, богъ — искупитель, богъ растерзанный силами этого міра, умирающій и воскресающій, дающій жизнь тѣмъ, которые пріобщаются къ его мистеріямъ. Такими страдающими богами былъ Озирисъ, Адонисъ, Аттисъ, Діонисъ. Сходство мистерій Озириса съ христіанской літургіей поразительно*). То, что представлялось исключительнымъ достояніемъ христіанства, оказалось присущимъ и языческимъ религіямъ. Исторія религій по первоначальному впечатлѣнію умаляетъ оригинальность христіанства. Уже доцивилизованные знали понятіе благодати — тана. Уже въ первобытной религіи тотемизма была тотемистическая евхаристія, пріобщеніе плоти и крови тотемистического животнаго. И пріобщеніе это давало благодатныя силы. Уже древніе мексиканцы признавали транс-субстізацио и превращеніе хлѣба въ тѣло.**) Особенно блестящія работы Фразера представляются соблазнительными и подрывающими оригинальность христіанства. Фразеръ любить указывать на то, что въ дохристіанскихъ религіяхъ уже были всѣ элементы, которые потомъ были заимствованы христіанствомъ. Идея воплощенія бога въ человѣкѣ близка дикарямъ. Озирисъ, Адонисъ, Аттисъ были олицетвореніемъ гибели и возрожденія жизни въ богѣ, который умираетъ и воскресаетъ. Стремленіе къ возрожденію духовному связано было съ стремленіемъ способствовать

*) См. Moret: «Mystères égyptiens».

**) См. Fradzer: «Le rameau d'or», стр. 460-1.

растительному процессу, урожаю. Адонись — духъ хлѣба. Языческія религіи знали свое Рождество и Пасху. Божественное животное убивали и этимъ увеличивали его благодатную силу. Древній языческій міръ былъ полонъ жажды искупленія и евхаристіи, жажды воскресенія черезъ смерть. Всѣ языческіе культи этимъ наполнены. Я встрѣчалъ благочестивыхъ, крѣпко православныхъ людей, которые приходили въ величайшее смущеніе, прочитавъ какую нибудь книжку о тотемизмѣ, и не находили способовъ защитить оригинальность христіанства. Большая часть книгъ по исторіи религіи кромѣ элементовъ объективно-научныхъ заключаютъ въ себѣ тайное или явное желаніе доказать, что христіанство не оригинально и все заимствовало изъ языческихъ религій. Одно время было сильное увлеченіе панавилонизмомъ и все признавали заимствованіемъ изъ Вавилона. Мнѣ о Христѣ-Искупителѣ есть лишь воспроизведеніе дохристіанскаго солярнаго миѳа. Кришна былъ уже типичнымъ Сыномъ Божіимъ. Въ персидской эсхатологіи, которая оказала опредѣляющее вліяніе на эсхатологію и апокалиптику еврейскую, были уже даны всѣ основы эсхатологіи христіанской. Откровеніе Св. Іоанна очень напоминаетъ оперсидскій апокалипсисъ, въ которомъ тоже изображена послѣдняя борьба доброго и злого бога. Сама идея діавола, повидимому, персидскаго происхожденія. Въ высшихъ формахъ греческой религіи, въ ореизмѣ, въ ореическихъ мистеріяхъ, въ значительной степени предвосхищено христіанство. Начала, которыя представлялись исключительно христіанскими, оказываются универсальными и космическими, повсюду присутствующими. Нужна новая точка зрѣнія, чтобы обратить результаты науки о религіи на защиту христіанства и его прославленіе. Необходимо прежде всего признать абсолютность и универсальность христіанства. Христіанство не есть одна изъ религій, хотя бы и самая высшая, на ряду съ которой существуетъ цѣлый рядъ другихъ религій. Христіанство не существуетъ рядомъ съ другими религіями, съ религіями языческими, съ буддизмомъ, съ еврейской религіей, съ магометанствомъ, и не конкурируетъ съ ними. Христіанство есть религія религій, какъ выражался Шлейермахеръ, религія вселенская, включающая въ себѣ всю полноту религіозныхъ откровеній. Ничего кромѣ христіанства и не существуетъ, все ему соподчинено. Всѣ дохристіанскія и вѣхристіанскія религіозныя откровенія въ исторіи человѣчества — лишь подчиненные части христіанскаго откровенія, лишь отдѣльные лучи того солнечнаго свѣта, который окончательно излился въ христіанствѣ. Теософы правы, когда говорять о существованіи единой міровой религіи и когда видятъ во всѣхъ религіяхъ свѣтъ, но они вульгаризируютъ эту истину и придаютъ ей ложный синкретической смыслъ. Единая міровая религія есть религія христіанская, взятая въ ея конкретной полнотѣ. Все соподчинено христіанскому свѣту. Все въ религіозной жизни человѣчества есть лишь подготовленіе или предчувствіе христіанскаго откровенія. Міръ языческій полонъ этими подготовленіями и предчувствіями. Народы жаждали искупленія и спасенія и выражали это въ своихъ культахъ. Въ язычествѣ

быть свѣтъ, была жажда божественного и бессмертія. И въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что язычество было тоже Ветхимъ Завѣтомъ человѣчества. Во взглядахъ Шеллинга и Вл. Соловьева не смотря на то, что они частично устарѣли и не соответствуютъ нынѣшнему уровню нашихъ знаній по исторіи религій, была неумирающая религіозно-философская истинна. Положеніе, которое утверждаетъ враждебная христіанству исторіи религіи, можетъ быть обращено и стать источникомъ прославленія христіанства. Не христіанство заимствовало изъ языческихъ религій основныя свои начала — искупленіе, евхаристію, благодать, а языческія религіи были исканіемъ и предчувствіемъ того, что окончательно открылось и реализовалось въ христіанствѣ. Міеъ объ искупленіи, страдающимъ богомъ, умирающимъ и воскресающимъ, находитъ свою окончательную реализацію въ явленіи Христа — Искупителя и Спасителя. Христосъ и есть окончательная реализація солярного міеа, явленіе Солнца міра, осуществленіе того, что міеологически искалось и предчувствовалось языческими народами — скажемъ мы, христіане. Язычеству открывались уже основныя истины христіанства, но замутненно, искаженно, натуралистически, опрокинутыми въ природную стихію. Античныя языческія мистеріи оставались мистеріями натуралистическими, онъ не могли выйти изъ имманентнаго круговорота природы. Въ діонисизмѣ, религіи избавленія, человѣкъ искалъ спасенія, обоженія своей природы и достиженія бессмертія черезъ оргійное изступленіе и пріобщеніе къ безликой, стихійной природѣ. Такъ снимались границы индивидуальности и въ гибели личности человѣкъ искалъ избавленія отъ ограниченности и горя жизни этого міра. Спасеніе личности, обрѣтеніе ею вѣчной жизни не достигались. Обожествленіе покупалось цѣной утери личности. И въ порядкѣ бытія природнаго ничего другого и нельзѧ было достигнуть. Но въ діонисизмѣ была подлинная жажда избавленія, было исканіе жизни божественной и бессмертной. Діонисизмѣ, источникъ мистической религіозности въ Греціи, полонъ предчувствій и прообразовъ. Въ ореизмѣ облагораживается эллинскимъ геніемъ формы варварская стихія діонисизма и достигается высшая ступень духовности, происходит прорывъ къ духовности. И на этой почвѣ рождается величайшее явленіе греческаго генія — философія Платона, вся проникнутая ореическими мистеріями.*)

Но лишь въ христіанствѣ сверхприродная и духовная сила побѣждаетъ безъисходный круговоротъ стихійной природы и человѣкъ освобождается отъ демонлатріи, терзавшей древній міръ. Христіанская религія освобождаетъ человѣка отъ власти духовъ и демоновъ природы, спасаетъ личность для вѣчной жизни. Христіанство осуществило того, чего мучительно искалъ древній міръ въ своихъ мистеріяхъ. Языческія мистеріи страдающаго бога подобны природному умиранию и весеннему воскрешенію жизни, онъ хотѣли въ природномъ порядкѣ осуществить то, что хри-

*) О греческой религіи см. замѣчательную книгу Е. Р о h d e. «Psyche».

стіанство осуществлять благодатной силой Божьей. Уже въ тотемизмѣ брезжитъ свѣтъ, который окончательно раскроется въ христіанствѣ. Универсальность евхаристіи, которая существовала въ языческомъ мірѣ на зарѣ религіозной жизни человѣчества, не опровергаетъ истину христіанства, а подтверждаетъ ее. Весь міръ шелъ ко Христу, къ подлинной евхаристіи, раскрывшейся въ христіанствѣ, искалъ Христа и Христово искупленіе еще въ мистеріяхъ Озириса и Адониса, по возрасту своему не сознавая, чего онъ ищетъ. Въ язычествѣ было свое подлинное благочестіе. И не только демоны открывали себя языческимъ народамъ и терзали ихъ, но открывался имъ и божественный свѣтъ, открывалось Божество въ природѣ и въ родовой народной жизни. Лишь еврейскому народу черезъ пророковъ дано было непосредственное прозрѣніе явленія Христа и прямое движеніе къ Нему. Но у всѣхъ народовъ было пророческое предчувствіе и предвѣдѣніе, что должно быть искупленіе и спасеніе міра. Результаты, добытые наукой о религіи, служать утвержденію абсолютности и универсальности христіанства. Но, чтобы понять это, нужно измѣнить методы христіанской апологетики, нужно освободиться отъ ограниченного прозинціализма, свойственного старой апологетикѣ, нуженъ міровой кругозоръ. Христіанство должно было когда-то максимально оттолкнуться отъ язычества, должно было объявить героическую борьбу противъ природы, противъ власти космическихъ силъ, космической бесконечности надъ человѣческой душой. И въ этотъ періодъ естественно было видѣть въ язычествѣ лишь дѣйствіе демоновъ. Но этотъ періодъ миновалъ, мы давно уже живемъ въ атмосфѣрѣ вырожденія нѣкогда героической настроенности. Совершенно неизбѣжно возникновеніе внутри христіанства иного отношенія къ язычеству, т. е. въ концѣ концовъ иного отношенія къ космосу и его тайнамъ. Наука о религіи помогаетъ измѣненію этого отношенія. Но она несетъ на себѣ печать ограниченности эволюціонизма XIX вѣка. Для нея остается закрытой истина о первоначальномъ откровеніи человѣчества, о древней мудрости. Эволюціонная наука о религіи считаетъ дикаря, его вѣрованія и представленія, исходной точкой духовной жизни человѣчества, которой предшествуетъ тьма звѣринаго міра. Но дикарь есть падшій человѣкъ, искаженіе образа и подобія Божіяго. Въ глубинѣ временъ время соприкасается съ вѣчностью, міръ нашъ съ міромъ инымъ. Въ исторіи міра было два процесса — уменьшеніе откровенія, ослабленіе Божественного свѣта по мѣрѣ затверденія этого падшаго міра, и выходъ изъ тьмы, усиленіе божественного свѣта, наростаніе откровенія. Эта перспектива остается закрытой для эволюціонной науки. Но въ началѣ былъ и свѣтъ, а не только тьма, и отблесками этого свѣта жили народы.

II.

Перехожу теперь къ другой проблемѣ, для христіанского сознанія несомнѣримо болѣе тревожной. Изслѣдованія о жизни Іисуса Христа, которые породили огромную

литературу въ послѣднее столѣtie, по происхожденію христіанства ставить очень трудныя задачи христіанской апологетики, съ которыми она не всегда справляется, такъ какъ пользуется ложными методами. Прямого прогресса въ этой области изслѣдованій мы не видимъ. Тутъ все время происходитъ движение впередъ и назадъ, переоцѣнка точекъ зрењія и нѣть почти никакихъ твердыхъ и устойчивыхъ научныхъ достиженій. Сознаніе европейскаго человѣка XIX и XX вѣка, утерявшаго христіанскую вѣру, очень мучитъ проблемы Иисуса, тайна Иисуса. Мысль работаетъ надъ этой проблемой съ необычайной напряженностью. И невѣрующій человѣкъ христіанского міра остается глубоко взволнованнымъ вопросомъ о томъ, кто есть Христосъ. И взволнованность эта совсѣмъ не походитъ на взволнованность другими научными проблемами. Дѣло въ томъ, что въ изслѣдованіяхъ обь Иисусѣ Христѣ совмѣщается и не критически смѣшиваются интересъ научно-познавательный съ интересомъ религіознымъ. Пытаются научно разрѣшить религіозный вопросъ. И такъ какъ научно разрѣшить религіозный вопросъ принципіально невозможно, то въ этого рода изслѣдованіяхъ всегда чувствуется беспомощность и безсиліе. Научныя изслѣдованія обь Иисусѣ Христѣ и о происхожденіи христіанства родились на почвѣ либерального и раціоналистического протестантизма. Изслѣдованія эти, которые привели къ крайнимъ формамъ отрицанія, все же имѣли религіозный истокъ. Протестанты, которые болѣе всего сдѣлали для этихъ изслѣдованій, не скрываютъ своего религіознаго, а не только научнаго интереса по этому вопросу.*). Гарнакъ, одинъ изъ корифеевъ либерального протестантизма, будеть пытаться опредѣлить сущность христіанства, съ которымъ онъ не можетъ порвать связи, при помощи научно-исторического изслѣдованія. Задача — безнадежная, недопустимая въ принципѣ. Ибо религія не можетъ зависѣть отъ научно-исторического изслѣдованія. Такая постановка вопроса и сдѣлала нынѣшній либеральный протестантизмъ религіей профессорской. Протестантизмъ въ истокахъ своихъ отвергъ священное преданіе Церкви, оставивъ лишь священное писаніе. Этимъ онъ расчистилъ почву для критики преданія, для свободнаго изслѣдованія. Но этимъ путемъ онъ пришелъ и къ разрушенію священаго писанія, которое есть лишь часть священаго преданія. Этимъ протестантизмъ лишилъ себя возможности ставить религіозно вопросъ обь Иисусѣ Христѣ, о его тайнѣ, о тайнѣ происхожденія христіанства.

Можно установить два совершенно противоположныхъ теченія въ изслѣдованіяхъ проблемы Иисуса Христа. Оба эти теченія исходятъ изъ отрицанія цѣлостной тайны богочеловѣчества Иисуса Христа, но приходятъ къ результатамъ совершенно противоположнымъ. И нѣть ничего поучительнѣе этихъ пройденныхъ путей изслѣдованія,

*) См. обстоятельную книгу, излагающую всю исторію изслѣдованій обь Иисусѣ Христѣ Альберт Швейцер «Geschichte der Leben — Jesu — Forschung». 1921. См. также книгу Отто Пфледегег: «Die Entwicklung der Protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825».

безысходныхъ, ничего не достигающихъ. Съ Богочеловѣкомъ — Іисусомъ Христомъ не произошло встрѣчи ни на одномъ изъ этихъ путей. Одинъ путь привелъ къ отрицанію реальности Христа, т. е. божественной природы, съ готовностью признать умаленную реальность человѣка Іисуса. Другой путь привелъ къ отрицанію реальности Іисуса, т. е. человѣческой природы, съ готовностью признать Христа, какъ Логоса, какъ бога, никогда на землѣ не жившаго. Первоначальные изслѣдователи жизни Іисуса Христа, подавленные рационалистическимъ просвѣщеніемъ XVIII вѣка, хотѣли освободить евангельскую исторію отъ элемента чудеснаго, давали смѣхоторвныя рационалистическія объясненія чудесамъ, пытались согласовать исторію жизни Іисуса со своимъ рационалистическимъ сознаніемъ. Отъ этого элементарнаго рационализма освободилъ Leben Jesu-Forschung Д. Штраусъ, введя понятіе миѳотворческаго процесса. Это его огромная заслуга. Но онъ уже представляется совсѣмъ другую линію. Протестантская критика, не совсѣмъ порвавшая съ христіанствомъ, пытается спасти остатки исторической реальности Іисуса, Іисуса, какъ великаго религіознаго учителя, и на этомъ зыбкомъ фундаментѣ хотѣла обосновать свое рационалистическое и моралистическое христіанство. Такимъ образомъ пришли къ реальности Іисуса, совершенно оторванной отъ реальности Христа. Таково христіанство Гарнана, замѣчательнаго историка, но слабаго мыслителя. Въ Германіи была написана огромная литература, посвященная разгадкѣ тайны Іисуса. Но не было и приближенія къ разгадкѣ этой тайны, потому что рационализмъ изначально отвергъ богочеловѣчество Іисуса Христа, соединеніе двухъ природъ въ единой личности, т. е. единственный путь къ разгадкѣ этой тайны. Все зыбко и не-прочно въ изслѣдованіи земной жизни Іисуса. Нигдѣ нельзѧ найти твердой опоры. Утеряны сами пути къ узрѣнію исторической реальности Іисуса Христа, ибо пути эти не лежать въ объективномъ, вѣщне воспринимаемомъ историческомъ планѣ. Самое происхожденіе христіанства, самое возникновеніе вѣры въ Христата-Искупителя и Спасителя необъяснимо на путяхъ исторического изслѣдованія. И пытливость мысли пытается пойти другими путями. Если одинъ путь привелъ къ отрицанію реальности Христа, то другой путь привелъ къ отрицанію реальности Іисуса. Это и есть нашумѣвшая миѳологическая теорія.

Отрицаніе исторической реальности Іисуса Христа не представляетъ ничего особенно новаго. Эта мысль была высказана еще историкомъ религіи Дюпю въ XVIII в., который утверждалъ, что Христось есть солярный миѳъ. Ему въ свое время возражали, защищая не менѣе блестящую гипотезу, что Наполеонъ — солярный миѳъ. Потомъ не разъ возвращались къ мысли о миѳологическомъ характерѣ Христа. Наиболѣе серіозное значеніе имѣть Д. Штраусъ, который пытался построить жизнь Іисуса, исходя изъ предположенія, что въ христіанской общинѣ происходилъ миѳотворческій процессъ. Но онъ не сдѣлалъ отсюда радикальныхъ выводовъ. Миѳологическая теорія всегда исходить изъ того предположенія, что Евангелія представ-

ляють собой не исторические рассказы о жизни Иисуса Христа, а богословские и мистические трактаты, выражющие вѣрованіе христіанской общины, рассказы о богѣ, которымъ жила эта община. Эта точка зрењія представляетъ несомнѣнныи шагъ впередъ по сравненію съ теоріями рационалистическими. Она обращаетъ внимание на творческій религіозный процессъ внутри религіознаго коллектива. Миѳологическая теорія очень понравилась тѣмъ, которые хотѣли нанести удары христіанской вѣрѣ. Это казалось самымъ радикальнымъ и неотразимымъ выраженіемъ противъ христіанства, по сравненію съ которымъ всѣ остальные выраженія слабы и невинны. Началась конкуренція въ радикализмѣ отрицанія историчности Иисуса Христа. Появились работы Робертсона, Смита и др. Жизни Иисуса въ стилѣ Ренана отошли въ прошлое, какъ беллетристика. Но наибольшій шумъ произвелъ Древсъ, радикально отрицающей существованіе Иисуса Христа, видящій въ немъ лишь древній миѳъ.* Древсъ не историкъ и не самостоятельный изслѣдователь, онъ опирается главнымъ образомъ на работы Смита. Древсъ — философъ Гартмановской школы. Въ качествѣ гартманіанца, онъ проповѣдуетъ религію чистаго духа. И онъ борется противъ историчности Иисуса Христа во имя религіи духа, борется противъ ненавистнаго ему религіознаго материализма. Онъ готовъ признать существованіе Христа, какъ Логоса. Но Логосъ никогда не могъ воплотиться въ человѣкѣ на землѣ, въ земной исторіи. Религіозный материализмъ христіанства унаслѣдованъ отъ еврейства, есть семитическая прививка, и Древсъ, въ качествѣ религіознаго антисемита, борется противъ этой материалистической, семитической прививки къ религіозной жизни арійства, въ болѣе чистомъ видѣ выразившаго себя въ Индіи. Древсъ, какъ и Э. Гартманъ, рѣшительный противникъ протестантизма и религіи Иисуса. Для него Иисусъ не реаленъ, но въ какомъ то метафизическомъ смыслѣ реаленъ Христосъ. Онъ антиподъ Гарнака, онъ есть послѣдствіе дробленія Богочеловѣка — язленіе полярно противоположное протестантскому Иесусизму. Онъ самъ пропитанъ христіанской миѳологіей.* Постѣднімъ выраженіемъ отрицанія исторической реальности Иисуса Христа является блестящая книга Кушу.**) Кушу еще менѣе исторической изслѣдователь, чѣмъ Древсъ. Онъ скорѣе артистъ, нашедшій очень острое выраженіе для самаго крайняго отрицанія исторической реальности Иисуса. Отрицая реальность Иисуса, онъ въ какомъ то смыслѣ готовъ признать реальность Христа, какъ бога, какъ духовнаго существа. Для него Евангелія не историческія книги, а мистическія книги. Существуетъ дохристіанскій Христосъ. Христосъ не солярный миѳъ, а духовное существо, богъ, которымъ экстатически жила первохристіанская община. Точка зрењія Кушу есть своеобразный гностицизмъ и докетизмъ современного

*) См. A g t h i g D g e w s. «Die Christusmythe».

**) Съ христіанской миѳологіей связано ученіе Древса и Э. Гартмана о безсознательномъ Божествѣ, которое въ порывѣ безумія создало горе бытія и приходитъ въ сознаніе черезъ человѣка. См. книгу Древса: «Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes».

***) См. C o u s h o u d : «Le mystère de Jésus».

человѣка. Кушу относится съ большимъ уваженiemъ къ христіанству, почти съ энтузіазомъ, онъ не враждебенъ ему, какъ Древъ, онъ готовъ видѣть въ христіанствѣ самое великое, что было создано въ исторіи человѣчества. Первохристіанская община жила духовной мистеріей и лишь позже все начало постепенно очеловѣчиваться и материализоваться. Основная мысль Кушу очень остро выражена въ словахъ: «*Jésus n'est pas un homme progressivement divinisé, c'est un Dieu progressivement humanisé*». Современный евгемеризмъ обычно считалъ, что великій религіозный учитель Іисусъ былъ постепенно обоготворенъ христіанской общиной, вѣровавшей въ него, и превращенъ въ бога-Христа. Аналогичный процессъ происходилъ съ Буддой. Кушу выскаживаетъ мысль прямо противоположную. Человѣкъ Іисусъ никогда не существовалъ, нѣтъ никакихъ историческихъ данныхъ, удостовѣряющихъ его существованіе, всѣ данные миѳологичны. Но духовное существо, пребывавшее на небѣ, богъ экстатически переживавшійся первохристіанской религіозной общиной, былъ постепенно очеловѣченъ, представился существомъ жившимъ на землѣ и дѣйствовавшимъ въ исторіи. И Кушу предлагаетъ христіанамъ не отказываться отъ своей вѣры, но имѣть мужество признать, что Богъ не зависитъ отъ материального міра, отъ исторической эмпіріи, что онъ духовенъ и небесенъ, т. е. предлагаетъ вернуться къ своеобразному гностическому докетизму, который неожиданно возродился въ результатѣ историческихъ изслѣдований жизни Іисуса Христа. Извѣстный протестантскій экзегетъ Гогель сдѣлалъ цѣлый рядъ основательныхъ историческихъ возраженій противъ Кушу и пытался защитить научно историческую реальность Іисуса.*.) Но этимъ нисколько не решается вопросъ принципіально.

Апологетовъ христіанства очень пугаетъ миѳологическая теорія, отрицающая историческую реальность Іисуса Христа. Я бы хотѣлъ защитить совершенно противоположную точку зренія. Отрицаніе реальности Іисуса Христа, получившееся въ результатѣ научно-историческихъ изслѣдований, имѣть и свое положительное значеніе. Этимъ обнаруживается безпомощность исторической науки въ рѣшеніи «загадки Іисуса». Біографія Іисуса Христа средствами исторической науки не можетъ быть написана, для нея нѣтъ историческихъ материаловъ, которые могли бы быть признаны безспорными, съ точки зренія обычныхъ методовъ исторической критики. Всѣ материалы для жизни Іисуса Христа легко могутъ быть признаны продуктомъ миѳотворческаго процесса, происходившаго въ христіанской общинѣ, результатомъ богословской мысли этой общинѣ. Источники же не христіанские, еврейскіе или римскіе, совершенно ничтожны, ихъ почти нѣтъ. Обычнымъ аргументомъ въ пользу не историчности Іисуса Христа является тотъ странный на первый

*) См. Maurice Goguel: «*Jésus de Nazareth. Mythe ou histoire?*» 1925. Аналогичное возраженіе со стороны католической по поводу С. Рейнана сдѣлалъ Mgr. Battiffo «*Omphus et l'Évangile*». 1910.

взглядъ фактъ, что Іосифъ Флавій, компетентный современникъ, который отлично зналъ и міръ еврейскій и міръ римскій, ничего не говорить объ Іисусѣ Христѣ, если не считать маленькаго отрывка, вставленного очень некстати и производящаго впечатлѣніе явной интерполяціи. Никакихъ свидѣтельствъ объ Іисусѣ Христѣ, которые дали бы возможность построить его жизнь, нельзя найти и у римскихъ писателей. Это очень соблазняетъ. И возраженія, которые обычно дѣлаются христіанскими апологетами, христіанскими историками христіанства противъ этихъ историческихъ указаній, производятъ впечатлѣніе натяжекъ и научно не импонируютъ. Методологически невозможно производить историческое изслѣдованіе, если заранѣе навязаны обязательные результаты изслѣдованія. Историческое изслѣдованіе можетъ быть только свободнымъ. Но свобода этого изслѣдованія не гарантируетъ еще истинности результатовъ, ибо свобода эта можетъ быть ложной духовной направленностью. Историческое изслѣдованіе христіанства и было испытаніемъ человѣческой свободы изслѣдованія, чрезъ которое нужно было пройти. Но смышеніе двухъ плановъ бытія и двухъ методовъ изслѣдованія было и у апологетовъ вѣры и у апологетовъ невѣрія. Истина вѣры не можетъ зависѣть ни отъ положительныхъ, ни отъ отрицательныхъ результатовъ исторического изслѣдованія, она имѣть абсолютный источникъ. Этимъ не утверждается система двойной истины, которая должна быть преодолѣна, но преодолѣна инымъ путемъ, чѣмъ это дѣлалось до сихъ поръ. Когда историческая наука приближается къ «загадкѣ Іисуса», то ей нужно сказать: тутъ мѣсто свято. Да и наука сама это чувствуетъ и выражаетъ это въ своей беспомощности, въ своихъ метаніяхъ изъ одной крайности въ другую.

Большимъ достижениемъ науки о религії было установленіе положенія, что въ религіозномъ колективѣ происходитъ миѳотворческій процессъ. Это есть положительное завоеваніе и исторіи дохристіанскихъ религій и исторіи религіи христіанской. Миѳотворческій процессъ происходилъ и въ первобытномъ кланѣ, поклонявшемся тотему, и въ христіанской общинѣ. Это объективное научное положеніе отнюдь не предрѣшаетъ вопроса о томъ, связано ли миѳотворчество съ реальностями или оно иллюзорно, нереально. Я думаю, что философія религіи должна будетъ прежде всего признать, что миѳ есть реальность, что миѳологическое мышленіе болѣе соприкасается съ бытіемъ, чѣмъ мышленіе черезъ понятіе. Наука не имѣть никакихъ основаній и правъ признать миѳъ выдумкой, противоположной реальности. Наука не понимаетъ послѣдняго смысла своего достиженія, когда она говоритъ, что въ религіозномъ коллективѣ происходитъ миѳотворческій процессъ. Что это значитъ, если это перевести на языкъ религіозный, на языкъ христіанской вѣры? Для нась, христіанъ, религіозный коллективъ есть Церковь, а миѳотворческій процессъ въ немъ есть динамическая жизнь церковнаго преданія, въ которой мы соприкасаемся съ глубочайшими реальностями, скрытыми отъ чувственного взора, направленного на эмпиріку, отъ исторической науки. Абсо-

лютная реальность Богочеловѣка-Іисуса Христа дана въ священномъ преданіи Церкви, въ духовномъ опытѣ Церкви. Только внутри Церкви виденъ цѣлостный ликъ Іисуса Христа, въ которомъ Іисусъ и Христосъ, человѣкъ и Богъ не могутъ быть раздѣлены. Абсолютная реальность, цѣлостный ликъ Іисуса Христа не видѣнъ во внѣшней эмпирической дѣйствительности, въ исторической эмпірії. Вотъ почему проблема Іисуса Христа не можетъ быть разрѣшена средствами исторической науки. Замѣчательно, что о великихъ историческихъ личностяхъ, а иногда и не о великихъ, второстепенныхъ, не возникаетъ сомнѣній въ ихъ исторической реальности. Никто не пишетъ изслѣдований о томъ, что не существовалъ Сократъ или Александръ Македонскій. Объ историческихъ дѣятеляхъ, не совершившихъ того абсолютного переворота въ міровой исторії, который совершило явленіе Христа, есть больше историческихъ свидѣтельствъ, чѣмъ о Христѣ. Не нужно быть христіаниномъ, чтобы признать, что явленіе Христа перевернуло міръ, начало новую міровую эру. Человѣчество ведетъ свое лѣтоисчисленіе отъ Рождества Христова, даже утерявъ вѣру въ Христа. Но явленіе Сына Божьяго въ міровой исторії не сопровождалось такой внѣшней убѣдительностью его исторической реальности, какъ явленіе любого исторического дѣятеля. Земную біографію Сына Божьяго и сына человѣческаго нельзя написать по однимъ объективно-научнымъ историческимъ даннымъ, какъ можно написать біографію неисчислимаго количества историческихъ дѣятелей, никакого мірового переворота не совершившихъ. Но эта историческая, эмпірически-чувственная неубѣдительность земной жизни Іисуса Христа есть величайшее свидѣтельство въ пользу христіанства, свидѣтельство его чудесности. Для исторической науки возникновеніе христіанства и его роль въ міровой жизни остается чудомъ, предѣломъ научнаго познанія. И отрицаніе исторической реальности Іисуса Христа косвенно объ этомъ свидѣтельствуетъ. Непостижимо, какъ изъ исторически неуловимаго, изъ нереального и не бывшаго могла возникнуть величайшая реальность міровой жизни? Явленіе Христа и не должно было обладать внѣшней исторической убѣдительностью, легкостью эмпірически-чувственного узрѣнія. Абсолютная реальность Іисуса Христа и его цѣлостный ликъ раскрывается въ другомъ порядкѣ бытія, не природно историческому, а сверхприродно историческому, духовномъ порядкѣ. Въ явленіи Христа въ исторіи грани, раздѣляющія два міра, разрываются, одинъ порядокъ бытія входить въ другой порядокъ бытія. Христосъ явился въ исторіи, но размѣры Его явленія не были видны въ исторіи, въ ея внѣшнемъ процессѣ. Размѣры Его явленія видны лишь въ Церкви, которая и есть таинственное пребываніе иного порядка бытія въ нашемъ порядкѣ бытія. Въ этой исторической незамѣтности Христа Спасителя, не убѣдительности и не доказанности Его реальности можно видѣть кенезисъ, богоуничиженіе, — источникъ нашей свободы. Спаситель міра не явился въ Римѣ, въ центрѣ міровой цивилизаціи, гдѣ совершались видимыя величія событія исторіи. Явленіе Спасителя не сопровождалось никакимъ внѣшнимъ блескомъ и

величіємъ. Спаситель міра родился среди второстепенного восточного народа, значеніе котораго ничтожно, если не смотрѣть на него съ религіозной точки зрѣнія, съ точки зрѣнія исполненія пророчествъ. Сынъ Божій пришелъ въ міръ, никого не на- силуя, не принуждая себя признать, не поражая блескомъ своего явленія. Ясли, въ которые былъ положенъ Спаситель міра, міръ могъ и не замѣтить. И имѣть великій религіозный смыслъ, что нѣтъ почти никакихъ историческихъ свидѣтельствъ о Христѣ. Для гордаго римскаго міра не было ничего особеннаго замѣчательнаго въ земной жизни Іисуса Христа, религіознаго учителя презрѣннаго еврейскаго народа, погибшаго позорной казнью. Безуміе креста сначала не могло быть даже замѣчено и воспринято людьми греко-римской цивилизаціи. Лишь во вновь возникшемъ мірѣ, мірѣ іномъ въ мірѣ семъ, въ Церкви Христовой, въ таинственномъ для міра духовномъ организмѣ раскрылось іное зрѣніе и была увидена абсолютная реальность, не замѣтная для зрѣнія міра сего. Въ этомъ и заключается тайна Іисуса, надъ которой бьется современное сознаніе міра сего, отпавшаго отъ таинственной реальности Церкви Христовой. Встрѣча двухъ міровъ, соединеніе двухъ природъ въ единой личности не воспринимается погруженными въ эту міръ, гдѣ все разделено и отчуждено. Вотъ почему нелѣпо требовать исторической убѣдительности и доказательности реальности Іисуса Христа, вотъ почему для нась не страшны отрицанія реальности Іисуса Христа.

Принципіальное значеніе для науки о религіи имѣть философская проблема о характерѣ и критеріи реальности. Быть можетъ у нѣкоторыхъ явится охота заподозрить меня въ докетизмѣ и моноѳизитствѣ. Это будетъ, конечно, недоразумѣніе, порожденное натуралистическимъ пониманіемъ реальности, которое проникло въ христіанское богословіе и христіанскую метафизику. Докетизмъ въ предѣлахъ натуралистического пониманія реальности считаетъ призрачнымъ человѣчество Іисуса Христа и всю его земную жизнь. Моноѳизитство признаетъ реальность лишь одной природы и отрицаетъ тайну Богочеловѣчества. Но вопросъ о двухъ природахъ и подлинной реальности человѣческой природы Христа не должно смѣшивать съ вопросомъ о двухъ порядкахъ бытія — бытіи духовномъ, первичномъ и бытіи природномъ, вторичномъ. И въ первичномъ духовномъ бытіи есть двѣ природы, реальная человѣческая природа. Лишь духовный міръ подлинно, первично реаленъ. Міръ же природный символически, отраженно реаленъ. Природно-историческая, земная жизнь Іисуса Христа столь же символична, какъ и вся плоть міра, какъ и жизнь Александра Македонскаго или Наполеона, какъ и вся исторія, какъ и весь нашъ міръ, но не менѣе реальная, совсѣмъ не призрачна, какъ думаетъ докетизмъ. Но въ этой природно-исторической, земной жизни Іисуса Христа, символизуется первореальность духовнаго міра, духовной жизни. И въ этомъ мірѣ есть духовный порядокъ бытія, въ которомъ происходитъ встрѣча съ первореальностями подлинной жизни, — это и есть порядокъ бытія Церкви. Въ явленіи Христа произошла единственная,

неповторимая встрѣча и взаимодѣйствіе одного порядка бытія съ другимъ, реальности и символа. Но признаніе реальности нельзя обосновать на признаніи символа, нельзя убѣждаться въ бытіи первичной жизни изъ доказательствъ, почерпнутыхъ въ бытіи жизни отраженной. Весь остальной исторической міръ мы опознаемъ въ его реальности черезъ отраженную символику, черезъ эмпирію, но и въ отношеніи къ нему безъ духовной памяти, т. е. безъ какого-то сокровенного преданія опознаніе невозможно. Въ отношеніи же къ Христу мы совершаємъ актъ опознанія реальности въ непосредственномъ преданіи, въ путяхъ первичной жизни. И думается, что христианская апологетика не должна такъ зависѣть отъ доказательствъ и подтвержденій эмпирізма исторической науки. Мнѣ, можетъ быть, скажутъ: вы равнодушны къ исторической реальности Іисуса Христа. Это опять будетъ недоразумѣніе, непониманіе точки зренія. Я признаю абсолютную и единственную историческую реальность Іисуса Христа, земной жизни Спасителя міра. Но эта историческая реальность, символическая, какъ и всѣ историческія реальности, удостовѣряется изъ реальности духовнаго міра, изъ опыта Церкви. Есть абсолютно точная біографія земной жизни Іисуса Христа, но она не можетъ быть написана на основаніи историческихъ материаловъ, полученныхъ извнѣ, ее можно увидѣть только духовнымъ зреніемъ, мистическимъ созерцаніемъ.*). Таково было, напр., созерцаніе Екатерины Эммерихъ. Церковное сознаніе возвышается надъ спорами историческихъ школъ и не можетъ базироваться на какомъ либо направлениі исторической науки. Значеніе исторической критики въ путяхъ человѣческаго познанія должно быть признано и ей нельзя противопоставлять какую то фальсифицированную полу-науку, апологетическую исторію, основанную на натяжкахъ и на ключахъ эмпиріи. Зыбка наша вѣра, если она будетъ основана на исторической эмпиріи. Вѣдь и въ самой исторіи подлоинно онтологическое, бытійственное опознается черезъ преодолѣніе извнѣ данной эмпиріи.**) Эмпирія сама по себѣ не есть еще исторія. Исторія впервые дана лишь въ обнаруженіи смысла. Смысьлъ же обнаруживается духовнымъ зреніемъ. Смысьлъ евангельской исторіи, смыслъ земной судьбы Іисуса Христа данъ не въ исторической эмпиріи, не въ сыромъ материалѣ, который критически обрабатывается историческая наука, а въ духовномъ зреніи, въ преданіи, во внутренней связи моей духовной глубины съ духовной глубиной, скрытой за исторической эмпиріей. Тутъ мы сталкиваемся съ философской проблемой исторіи. Историки обыкновенно принимаютъ наивный реализмъ въ отношеніи къ исторической дѣйствительности. Но наивный реализмъ въ отношеніи къ исторіи нисколько не болѣе состоятеленъ, чѣмъ въ отношеніи ко всѣму природному міру. Наивный реализмъ долженъ быть замѣненъ символическимъ реализмомъ. Философія исторіи есть вскрытие смысла подлинно бытійственного въ исторіи, существенного и сущностнаго въ ней. И только тутъ въ

*) Это аналогично тому, что теософы называютъ «акашей-хроникой».

**) См. мою книгу: «Смысьлъ исторіи»

вперше раскривається історія. Така феноменологія історії ще не створена. Но феноменологія євангельської історії принципіально і якісно відрізняється від феноменології будь-якої іншої історії. Вона можлива лише через зреїніє, пріобретені в Церкви, вона закрита для іншої зреїнії.

Християнське богословство було слишком заражено натурализмомъ, оно натурализувало духовную реальность и вообще склонно натуралистически понимать реальность. Натурализуется сама идея Бога, который понимается по аналогии съ реальностями природныхъ предметовъ. Это особенно ясно въ томизмѣ, который такъ дорожитъ аналогіями съ физическимъ міромъ. Творческое развитие богословского знанія должно будеть болѣе различать разные планы, не смѣшивать ихъ, преодолѣть натурализмъ и наивный реализмъ. Натуралистическая апологетика изжита и исчерпана. Необходимо вооружиться болѣе тонкими и сильно дѣйствующими орудіями. Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что натурализмъ богословской породилъ натурализмъ позитивизма и материализма. И теперь должно начаться и началось уже движение противъ натурализма и въ научномъ и въ религіозномъ сознаніи. Когда мы преодолѣемъ наивный натурализмъ въ религіозномъ мышленіи, намъ не страшна будеть ни історія религії, ни Древъ, ни Кушу, никакая міѳологическая теорія. Християнство черпаетъ увѣренность въ своей истинности изъ абсолютного источника, изъ сверхприродного, духовного плана бытія, а не изъ плана природного, не изъ исторической эмпірії, которая не есть даже настоящая історія. И християнству ничто не страшно. Мы религіозно знаемъ, что явленіе Сына Божія въ мірѣ, въ земной історії не могло обладать той исторической убѣдительностью, какой обладали явленія другихъ людей історії, великихъ и малыхъ. Въ этомъ явленіи было обнаружено небо на землѣ, а небо иначе обличается въ своей реальности, иначе узрѣваетъ, чѣмъ земля и все на ней совершающееся.

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ

МЫСЛИ О РЕЛИГІОЗНОМЪ СМЫСЛѢ НАЦІОНАЛИЗМА.*)

Имѣеть ли націонализмъ религіозный смыслъ? Можетъ ли онъ быть оправданъ и утвержденъ религіей или онъ совсѣмъ для нея безразличенъ? Этотъ вопросъ особенно остро стоитъ въ наше время. Отвѣты на него даются различные. Многіе русскіе люди именно черезъ національную боль пришли къ церкви. Для нихъ націонализмъ неразрывно связанъ съ религіей. Именно въ религіи, и только въ религіи они видятъ подлинное обоснованіе націонализма. Для нихъ національная работа является и религіозной работой. Во всякомъ отрицаніи религіозного смысла націонализма они видятъ ущербленность религіозного сознанія. Но, съ другой стороны, есть другіе люди, которые именно прияя къ вѣрѣ и Церкви отвернулись отъ націонализма. Не отвергая его, какъ земную цѣнность, они пугливо отмахиваются отъ всякой попытки пріобщить націонализмъ къ цѣнностямъ религіознымъ. Именно ревность о Богѣ и о чистотѣ ученія церковнаго заставила въ нихъ замолкнуть пафосъ земного творчества.

Этотъ отходъ отъ націонализма у людей религіозныхъ въ очень многихъ случаяхъ объясняется религіознымъ кризисомъ. Тутъ особенно любопытно отмѣтить, что для людей, бывшихъ всегда церковными, этотъ вопросъ какъ-то не возникаетъ. Въ ихъ сознаніи націонализмъ занимаетъ свою особую область, религіозно оправданную и не мѣшающую ихъ внутренней религіозной жизни. Иное дѣло, у людей, прошедшихъ черезъ религіозный кризисъ. Здѣсь часто націонализмъ является нѣкой помѣхой, которую нужно или просто устраниить или какъ-то оправдать, пережить и религіозно утвердить.

*) Авторъ статьи употребляетъ слово націонализмъ въ не совсѣмъ точномъ и слишкомъ расширенномъ смыслѣ. Рѣчь идетъ у него не столько объ оправданіи націонализма, сколько объ оправданіи національности. Но націонализмъ имѣеть и одіозный смыслъ. есть форма современнаго идолопоклонства и источникъ человѣконенавистническихъ чувствъ. *Примѣч. редакціи.*

Во все времена отдельные люди приходили къ вѣрѣ или наоборотъ отпадали отъ нея, по своимъ личнымъ побужденіямъ, независимо отъ всей исторической обстановки. Но есть эпохи, когда этотъ приходъ или отходъ, не является уже личнымъ и индивидуальнымъ, но становится знаменіемъ времени. Такъ было въ 60-хъ годахъ прошлого вѣка, когда атеизмъ росъ стихійно и неудержимо, подобно повѣтрю и заразѣ. Такъ и теперь приходъ къ вѣрѣ и церкви является общимъ сдвигомъ. Поэтому и отрицаніе религіознаго смысла национализма у различныхъ людей выростаетъ изъ однихъ корней, какъ слѣдствіе общаго перелома.

Человѣку свойственно цѣликомъ отдаваться своему увлеченію и дѣлу («религіозно» служить ему), забывая объ остальномъ, хотя часто именно это «остальное» безмѣрно важнѣе самаго дѣла и увлеченія. До революціи у огромнаго большинства людей земная цѣнности и земное строительство заслоняли религію. Какъ тѣ, кто хотѣлъ поддержать существовавшій строй, считая его правильнымъ, такъ и тѣ, кто стремились его замѣнить другимъ, по ихъ мнѣнію лучшимъ, — въ очень значительной части прежде всего думали и искали спасенія въ земномъ строительствѣ, какъ въ самоцѣнности и это вольно или невольно затуманивало религію.

Но когда эта земная цѣнность рухнула, для тѣхъ, кто, благодаря этому потрясенію пришелъ къ вѣрѣ, открылась иная, абсолютная религіозная цѣнность. Передъ открытымъ лицомъ Вѣчности, всякое земное строительство, неминуемо связанное съ земной грязью грѣха, показалось ненужнымъ и мелкимъ. Какъ бы велико и важно оно ни было въ нашемъ земномъ пониманіи, оно ничто передъ единой, вѣчной, никогда не преходящей, ничѣмъ неразрушающей Божественной истиной. Поэтому-то многіе именно изъ тѣхъ, кому безраздѣльное служеніе земнымъ цѣнностямъ закрывало самое важное и цѣнное въ жизни и этимъ дѣлало самую ихъ жизнь слѣпой и безцѣльной, съ особой ревностью отвергаютъ всякое признаніе религіознаго, т. е. абсолютнаго смысла въ земномъ, т. е. по существу своему неабсолютномъ явленіи. А такъ какъ национализмъ является самимъ яркимъ и конкретнымъ проявленіемъ земныхъ цѣнностей въ наше время национальной боли, это отрицаніе прежде всего обрушивается на национализмъ.

Национализмъ — это любовь къ своему народу и государству, къ цѣлому ряду цѣнностей, выстраданныхъ и созданныхъ цѣльными поколѣніями людей, которыя мы чувствуемъ какъ свои, какъ намъ принадлежащія. Это любовь не пассивная, со стороны наблюдающая, но любовь дѣйственная, требующая творческаго усилія, часто даже жертвы, часто даже отдачи своей жизни (война). Понятіе национализма включаетъ въ себя цѣлый рядъ совершенно бесспорныхъ въ нашемъ земномъ пониманіи цѣнностей. Поэтому мы и утверждаемъ национализмъ, какъ жизненный неоспоримо существующій фактъ и наиболѣе яркое выраженіе человѣческаго земного творчества. Поэтому и отрицаніе его не есть отрицаніе самихъ этихъ цѣнностей, но отказъ придать имъ религіозный смыслъ, какъ цѣнностямъ ущербнымъ и земнымъ,

связаннымъ съ грѣхомъ. Это отрицаніе ратуетъ за чистоту религіі, отвергая все, что принадлежитъ этой жизни и что можетъ какъ-то загрязнить своей ущербностью непорочно бѣлая одежды вѣчности. Поэтому корни отрицанія религіознаго смысла націонализма очень глубоки: они восходятъ къ разрѣшенію одного изъ самыхъ коренныхъ вопросовъ христіанства, а именно объ отношеніи Божественнаго и человѣческаго началъ. Отрицаніе націонализма есть въ конечномъ итогѣ отрицаніе религіознаго смысла земныхъ, чисто земныхъ (проповѣдь христіанства, церковное строительство, познаніе слова Божія хотя и происходятъ въ формахъ земного творчества, но имѣютъ непосредственное устремленіе къ Божественному) цѣнностей. Поэтому и религіозное оправданіе націонализма прежде всего должно быть оправданіемъ всѣхъ земныхъ цѣнностей, всего человѣческаго, тварного начала міра и только потомъ уже утвержденіемъ націонализма въ свѣтѣ этого оправданія.

Не надо сглаживать глубокую и коренную разницу между абсолютнымъ Божественнымъ началомъ и преходящей и ущербленной земной дѣйствительностью. Христіанство постоянно противополагаетъ небо и землю, вѣчность и время, душу и плоть. Есть единое на потребу, единое абсолютное бытіе въ Богѣ, единая истинная реальность. Передъ лицомъ Божественнаго начала все человѣческое переживается, какъ преходящее, мимотекущее, какъ суета «Суета суетствій, рече Екклесіасть, суета суетствій, всяческая суета...» Что было тожде есть и что было сотворенное тожде имать сотворитися и ничто же ново подъ солнцемъ... Азъ Екклесіасть быжъ царь наль Исраилемъ въ Іерусалимъ и вдахъ сердце мое, аще взыскати и разсмотрѣти въ мудрости о вѣхъ бывающихъ подъ небесемъ... Видѣхъ всяческія сотворенія подъ солнцемъ: и се вся суетство и произволенія духа» (Еккл.). Екклесіасть, какъ твореніе ветхозавѣтное, принадлежитъ времени глубокаго трагического разрыва и отверженности человѣческаго отъ божественнаго. «Изъ глубины возвахъ къ Тебѣ Господи, Господи услыши мя». Эта глубина — откуда человѣческій голосъ едва доходитъ до Бога. И сознаніе этой безмѣрной удаленности, страхъ быть неуслышаннымъ въ своемъ воплѣ о спасеніи, исторгаетъ у ветхозавѣтнаго человѣка вопль: о суетѣ всего, что его окружаетъ и вмѣстѣ съ нимъ находится на днѣ бездны богоотверженности. Приходъ Спасителя въ міръ восполнилъ этотъ разрывъ. Но Божественное и тварное въ существѣ своемъ остались въ корнѣ различны. И Новый Завѣтъ и всѣ святоотеческія творенія, написанныя уже послѣ восполненія разрыва, основаны на коренной разницѣ между абсолютной цѣнностью Божественнаго начала и относительностью всего земного. Въ цѣломъ рядъ свидѣтельствъ земное всегда умаляется, приижается, чтобы тѣмъ ярче оттѣнялись въ сознаніи человѣка высота и полнота Божественнаго. Прошло двѣ съ половиною тысячи лѣтъ со днѣй Екклезіаста и св. Тихонъ Задонскій пишетъ «Воду мимотекущую». Христіанскій подвижникъ XVIII вѣка такъ-же ощущаетъ суету суетъ жизни, какъ и царь древнято Израиля. Эту глубокую разницу, а потому и ущербность и тщету земного сознаютъ и

утверждаютъ всѣ религіи. Можно сказать, что это противоположеніе составляетъ самую сущность религіи вообще.

Никогда не слѣдуетъ забывать или затемнять абсолютную и единую важность небеснаго и Божественнаго, по сравненію съ которой все земное преходяще и относительно, чтобы не властъ въ соблазнъ кумиротворенія. Но именно оттого, что единственно Божественное начало имѣеть утвержденіе и подлинную реальность, что только Оно есть и подлинно существуетъ такъ важно и насущно необходимо для нась осознать связь нашей жизни съ божественнымъ Всеединствомъ. Это вопросъ о томъ, нужно ли все то, что мы дѣлаемъ, творимъ и думаемъ, имѣеть ли это истинный смыслъ, имѣеть ли смыслъ вся жизнь въ которой и которой мы живемъ. Каждый вѣрующій человѣкъ молится, участвуетъ въ таинствахъ Церкви, но помимо этого онъ живеть своей особой жизнью, которой отдаеть свои творческія силы. И вотъ возникаетъ вопросъ, есть ли только отдѣльные моменты подлинной жизни, — минуты молитвы, таинствъ, и обращенія къ Богу, а все остальное лишь погруженіе во мракъ и небытіе? Иными словами, можно ли творя земныя цѣнности и дѣлая земныя дѣла, творить въ Богъ и для Бога?

Можно дать три различныхъ отвѣта на вопросъ объ отношеніи Божественнаго и земного, тварнаго началь.

Первый — утверждаетъ непроходимую пропасть между Богомъ и міромъ, духомъ и плотью. Въ немъ заключается отказъ вѣрить, что абсолютное и вѣчное можетъ безъ ущербленія реально соприсутствовать въ бѣдной и грѣшной плоти міра. Это сопребываніе было бы умаленіемъ и ущербомъ Вѣчнаго. Есть какъ бы двѣ сферы, одна надъ другой, нигдѣ не соприкасающіяся. Все совершающееся здѣсь, въ плоти, не имѣеть никакого значенія для вѣчности. Какіе бы круговороты не совершались въ этой низшей сферѣ, что бы ни творили люди — это одинаково безцѣнно передъ лицомъ вѣчности. И если додумать до конца, то правильнымъ будетъ буддійское ученіе о томъ, что весь міръ лишь призрачное покрывало Майи, наброшенное на божественную реальность.

Это міровоззрѣніе очень психологично. Вникнувъ въ свои ощущенія мы увидимъ, что и мы во многихъ случаяхъ являемся подсознательными буддистами. Человѣку по недостатку живой вѣры, очень свойственно отрывать все значительное отъ жизни и переносить его въ особую умомъ созданную область. Мы легко вѣримъ въ существованіе Бога въ иной трансцендентной области. Но такъ трудно повѣрить въ сопребываніе вѣчнаго въ данный моментъ времени, при нашихъ обыденныхъ чувствахъ. Вѣчныя дали, которая признаетъ нашъ умъ, не вмѣщаются для нась въ обстановку сѣраго дождливаго дня, въ опредѣленное мѣсто и время. Поэтому мы признаемъ чудеса въ прошломъ, не вѣря въ нихъ въ настоящемъ. Поэтому мы отрываемъ все значительное отъ реальной жизни, чтобы поклониться ему въ области отвлеченнаго.

Это міровоззрѣніе есть въ сущности монофизитство. Монофизитство, казалось бы, ратуетъ за чистоту вѣры и, признавая лишь божественную сущность въ Господѣ Иисусѣ Христѣ, мыслить о немъ выше и чище, чѣмъ Православіе, утверждающее въ Немъ и человѣческую природу. Но на самомъ дѣлѣ монофизитство есть уменьшіе Божества. Такоже и монофизитство психологическое или историческое, совершенно отрывающее Божественное отъ міра именно во имя «чистоты религії» есть на самомъ дѣлѣ уменьшіе божественной полноты.

Второй отвѣтъ соединяетъ божественное и человѣческое, сливаетъ ихъ и, по-этому, является уклономъ въ пантеизмъ. Пантеизмъ ярко ощущаетъ мистическую глубину, скрытую въ плоти и во всѣхъ явленіяхъ міра. Поэтому онъ принимаетъ эту плоть за плоть божества, обожествляетъ ее, какъ самоцѣнную и божественную. Онъ забываетъ о грѣхѣ, живущемъ въ плоти и этотъ грѣхъ возводить къ Богу. Можеть быть подсознательный, психологический пантеизмъ. Всякое религіозное служеніе земнымъ цѣнностямъ и утвержденіе въ нихъ самодовлѣющаго значенія есть въ сущности уклонъ въ пантеизмъ.

Есть третій отвѣтъ, отвѣтъ христіанства.

Какъ уже указывалось, христіанство тоже учитъ о коренному различіи Божественного и тварного. Божественная сущность — единый простой свѣтъ Пресвятой Троицы — настолько отлична отъ всего тварного, что въ существѣ своемъ недоступна познанію даже духовныхъ умныхъ существъ. Всякое наименованіе и определеніе, прилагаемое къ Божеству, не можетъ даже приближенно описать Его сущности.

Но міръ есть твореніе Божіе. Все существуетъ лишь постольку, поскольку оно причастно существованію въ Богѣ. Неодушевленные предметы причастны Богу своимъ бытіемъ, животныя бытіемъ и чувствами, человѣкъ бытіемъ, чувствами у умомъ *(Св. Діонисій Ареопагитъ. О Небесной Іерархіи.). Поэтому міръ въ корнѣ своемъ освященъ и всякое гнущеніе имъ есть хула на Творца.

Плоть, міръ, все человѣческое лежитъ во грѣхѣ. Грѣхъ это извращеніе, порча, это небытіе привившееся къ бытію. Но у насъ есть обѣтованіе Спасителя: «Дерзайте, яко Азъ побѣдикъ міръ» (Іо. 16,33). Грѣхъ міра субстанціально побѣждень Спасителемъ и искупленіе совершено. Но во времени, въ исторіи міра грѣхъ все еще прививается ко всему существующему и долженъ побѣждаться и устраниться. До дня жатвы плевелы будутъ расти на единомъ полѣ съ пшеницей.

Итакъ, все существующее, какъ сотворенное Богомъ, освящено и, оставаясь твореніемъ и тварью, т. е. виѣшнимъ по отношенію къ Сущности Творца, живо и существуетъ только соединеніемъ съ Нимъ. Ко всякому творенію примѣщивается порча грѣха. Но твореніе причастно Богу не этимъ грѣхомъ, а своей сущностью.

*) Не имѣя подъ рукой творенія Св. Діонисія приведу не дословно.

Какъ бы силенъ не былъ грѣхъ, извращающій эту сущность, само существованіе и жизнь есть побѣда надъ грѣхомъ, т. е. смертью. Самый грѣхъ и есть постоянное устремленіе сатаны разорвать окончательно соединеніе твари съ Творцомъ, соблазномъ «самости» оторвать ее отъ Бога и тѣмъ погрузить ее въ смерть: «человѣкоубийца бѣ искони» (Іо. 8,44). —

Два полюса бытія, два начала Божественное и тварное въ Господѣ Іисусѣ Христѣ соединились несліянно, нераздѣльно, неизмѣнно, неразлучно. Человѣческое естество Іисуса Христа, рожденаго непорочно, является подлинной сущностью человѣческаго начала, но лишенаго грѣха, т. е. сущностью въ ея чистомъ видѣ, безъ извращенія. И эта сущность возсоединяется съ Богомъ. Божественное и человѣческое — тварное, такъ же соединены во всѣхъ явленіяхъ міра, но не упостасно, а благодатно. Несліянно потому что божественное всегда остается божественнымъ, т. е. въ существѣ своемъ отличнымъ отъ человѣческаго. Нераздѣльно, неизмѣнно, неразлучно, потому что всякое раздѣленіе и разлученіе есть уже прекращеніе существованія и уничтоженіе человѣческаго.

Поэтому, оцѣнивая всякое явленіе жизни, нужно различать въ немъ естественную Богомъ созданную сущность, которая и является самой причиной его существованія, постоянно въ немъ соприсутствующей искрой жизни и тотъ затемненный искаженный грѣхомъ видъ, въ которомъ оно проявляется и всегда будетъ проявляться въ лежащемъ во злѣ мірѣ. Отсюда и двоякое отношеніе христіанства къ міру, которое иногда воспринимается какъ противорѣчіе. Съ одной стороны утвержденіе и восхваленіе міра, какъ Божіяго творенія. Съ другой стороны отверженіе и осужденіе его. Утвержденіе направлено на сущность міра, на творческое начало, на Жизнь; осужденіе на извращеніе, на разрушеніе, на смерть.

Богомъ созданная, единеніемъ съ Божественнымъ существующая сущность міра и плоть міра, въ томъ видѣ, какъ она представляется намъ, — это какъ бы чистое золото, раздробленное, смѣшанное съ грязью, скрывающей его блескъ, но остающееся въ своемъ существѣ золотомъ. Поэтому это золото должно очищаться отъ грязи, а не быть пренебрежительно отброшеннымъ, благодаря покрывающей его грязи. Православіе учить о преображеніи плоти послѣ конца міра. Золото будетъ переплавлено въ попалляющемъ огнѣ и очищено отъ всякой нечистоты. Въ преображеніи сущность всѣхъ вещей представлена въ истинномъ и наиболѣе чистомъ своемъ видѣ. Но то, что это будетъ преображеніемъ *данной, существующей* плоти, говорить, что эта, именно эта сущность и теперь соприсутствуетъ въ плоти и именно она, а не искаженіе грѣха, является существомъ плоти. До преображенія, до переплавляющаго огня, въ исторіи міра и во времени, это золото — созданная Богомъ сущность всѣхъ вещей и явленій должна постоянно очищаться, поскольку это возможно во времени и мірѣ. И очищаться она должно посредствомъ благодати, которая вмѣщаетъ очистительную силу въ земное и плотское.

Въ этомъ учени — невмѣщаемая человѣческимъ умомъ тайна. Бѣдная, грѣшная плоть вмѣщаетъ и несетъ въ себѣ Божественную полноту. Вѣчность — не только за концомъ временъ. Она въ каждомъ данномъ моментѣ. Каждый моментъ нашей ограниченной временности несетъ въ себѣ и полноту вѣчности. Каждое явленіе жизни находится какъ бы подъ двойнымъ подданствомъ: оно принадлежитъ и ущербленной временности и вѣчности. Поэтому все, что творится во времени и плоти имѣеть и нѣкую абсолютную цѣнность, именно потому что все совершенное отлагается какъ-то въ вѣчномъ и абсолютномъ. Христіанство придаетъ цѣнность и значеніе изъ земного творчества именно творческому началу, уже преодолѣвающему земное и временное. Поэтому оно принимаетъ и то, что совершается вѣкъ христіанства (напр. въ язычествѣ), но что принадлежитъ этому вѣчному творчеству. «Мы... совершенно не почитаемъ и не называемъ благомъ того, что доставляетъ намъ совершенство въ этой только жизни... но простираемъ надежды далѣе, и все дѣлаемъ для приготовленія себя для другой жизни. Поэтому, что къ оной споспѣшествуетъ намъ, о томъ говоримъ, что должно любить сіе и помогаться сего всѣми силами, а что не переходить въ оную, то — презирать, какъ ничего не стоящее» (Св. Василій Великій, 22 Бѣс.)

Поэтому на поставленный выше вопросъ: есть ли только опредѣленные моменты подлинной жизни — минуты молитвы и обращенія къ Богу, а все остальное лишь погруженіе во мракъ и небытіе; можно ли творя земные цѣнности и дѣлая земные дѣла творить въ Богѣ и для Бога? — христіанство отвѣчаетъ:

Земное творчество можетъ быть и творчествомъ въ Богѣ, если оно развиваетъ заложенный во все земное элементъ вѣчнаго, если оно обращено на Богомъ созданную сущность вещей, а не на ихъ грѣховную извращенность. Земное творчество можетъ быть и во спасеніе и въ гибель, въ зависимости отъ своей направленности.

Поэтому религіозный смыслъ и оправданіе всякаго явленія земной дѣйствительности заключается въ утвержденіи въ немъ естественной созданной Богомъ основы, замысла Бога объ этомъ явленіи и соединеніи этой основы съ полнотой Божественной истины, причемъ надо постоянно помнить, что эта основа являлась, является и всегда будетъ являться въ ущерблѣнномъ и затемненномъ видѣ, но что эта затемненность не служить къ отверженію самого явленія въ его религіозно оправданномъ существѣ и смыслѣ. Поэтому христіанское оправданіе всегда реально: оно заключается не въ придаваніи земному явленію абсолютного и самоцѣнного значенія, ни въ идеализаціи его и тщетной надеждѣ, что оно, благодаря человѣческимъ усилиямъ, въ этой земной дѣйствительности явится въ своемъ чистомъ, неповрежденномъ и идеальномъ видѣ, но именно въ утвержденіи и освѣщеніи вѣчнаго начала лежащаго въ основе каждого земнаго явленія,

Только въ свѣтѣ христіанского разрѣшенія общаго вопроса можно приступать къ разрѣшенію болѣе частныхъ вопросовъ о религіозномъ смыслѣ всякаго отдельнаго явленія. Такъ должно быть и въ вопросѣ націонализма.

Поэтому, обращаясь именно къ национализму, постараемся найти его сущность, его положительное начало, благославляемое религией.

Национализмъ — это индивидуальность цѣлаго народа и творческая любовь къ этой индивидуальности.

Христіанство благославляетъ и утверждаетъ личную индивидуальность. Въ различії индивидуальностей заключается великая полнота міра. Въ сущности индивидуальность это есть особый даръ, вложенный Богомъ въ каждую личность.

«Якоже въ единомъ тѣлеси многи узи имамы, узи же вси не тожде имуть дѣланіе: такожде мнози едино тѣло есмы о Христѣ, а по единому другъ другу уди. Имуще же дарованія по благодати различна».

Человѣкъ идеть правильнымъ путемъ, если онъ развиваетъ свой талантъ и обращаетъ его на служеніе Богу. Если же онъ оставляетъ его лежать втуне, то нарушаетъ свое естество и идеть противъ Божьей воли.

«Кто съ благопріятностью пріялъ первый даръ Божій и тщательно воздѣлалъ его во славу Божію, тотъ сподобляется и другихъ даровъ, а кто не таковъ, тотъ лишается дара прежняго, не удостаивается дара для него пріуготовленного и предается наказанію» (Св. Василій Вел. 58 Нрав. Прав.). Это свидѣтельство Василія Великаго основано на евангельской притчѣ о талантахъ (Мате. 25, 14 — 17) и на словахъ Спасителя: «Всякому бо ищущему дано будетъ, отъ неимущаго же, и еже имать, взято будетъ отъ него. И неключимаго раба вверзите во тьму кромѣшню» (Мате. 29, 30).

Такимъ образомъ развитіе своего дара и своей индивидуальности не только оправдывается христіанствомъ, но является христіанскимъ долгомъ, за неисполненіе котораго грозитъ наказаніе.

Христіанское утвержденіе личности ничего общаго не имѣть съ «индивидуализмомъ», въ плохомъ значеніи этого слова, съ самозамыканіемъ и отторженіемъ себя изъ общаго. Путь христіанства идеть черезъ утвержденіе личнаго къ соборному. Въ христіанскомъ пониманіи *отдѣльная* личности суть члены *единаго Тѣла*. Чѣмъ ярче и индивидуальнѣй исполняетъ каждый членъ *свое личное дѣло*, тѣмъ онъ полезнѣе всему тѣлу. Но безъ связи съ тѣломъ и этотъ членъ отмираетъ и становится безцѣльнымъ. Поэтому христіанство равно отвергаетъ и номиналистическое безцѣльное «человѣчество», въ которомъ стерты всѣ индивидуальные особенности и гордое замыканіе отдѣльной личности въ своей самости. Оно утверждаетъ единство въ многообразіи, реальную индивидуальность членовъ въ единомъ тѣлѣ Христовомъ.

«Сами яко каменіе зиждитесь въ храмѣ духовенъ, святительство свято» (I Петра 2, 5). Очищенный и увеличенный личный даръ — просвѣтленная индивидуальность это живой камень, изъ множества которыхъ слагается живое зданіе Церкви и жизни, великий, многоцѣльный, многосверкающій храмъ. Поэтому чѣмъ ярче, чѣмъ чище будетъ этотъ камень-даръ, тѣмъ большимъ вкладомъ онъ будетъ для этого храма.

Поэтому въ развитіі своего таланта не должно быть ни зависти, ни вражды къ талантамъ другихъ. «Поелику дарованія Духа различны и какъ одинъ не можетъ принять всѣхъ дарованій: то надобно каждому цѣломудренно пребывать въ данномъ ему дарованіи и всѣмъ быть согласными между собою въ любви Христовой; подобно членамъ въ тѣлѣ. А потому низшій по дару въ сравненіи съ превосходящимъ его, не долженъ отчаиваться, а высшій презирать меньшаго. Ибо раздѣлившіеся между собою и возстающіе другъ на друга достойны погибели» (Св. Василій Вел. 60 Нравств. правила).

Все, что сказано о индивидуальности личной, можно въ полной мѣрѣ отнести и къ индивидуальности народной.

Націонализмъ это даръ, данный цѣлому народу, и поэтому связывающій его, несмотря на индивидуальныя различія людей, въ единое цѣлое. Какъ для отдѣльного человѣка правильный христіанскій путь заключается въ развитіі своего дара, такъ и для народа въ развитіі *общаго*, всенароднаго дара. Цѣлый народъ болѣе сложное явленіе, чѣмъ отдѣльный человѣкъ. Поэтому и его даръ болѣе сложенъ и служеніе этому дару труднѣе. Но сущность служенія остается одинаково оправданной.

Истинный націонализмъ не противорѣчитъ вселенскости. Наоборотъ *путь къ вселенскому лежитъ только черезъ національное*. Поэтому интернаціонализмъ — номиналистическое стираніе національныхъ особенностей въ ничто — есть отрицаніе конкретной вселенскости.

«Аще кто речетъ, яко люблю Бога, а брата своего ненавидитъ, ложь есть: ибо не любя брата своего, его же видѣ, Бога, Его же невидѣ, како можетъ любить» (Іо. 4, 20).

Поэтому христіанство отвергаетъ отвлеченную любовь къ дальнимъ при отсутствіи любви къ ближнимъ. Оно говорить о конкретной, реальной любви, къ реальнымъ людямъ, къ ближнимъ. Эта любовь постепенно расширяется и наконецъ можетъ на высокой степени совершенства открыть свои объятія всему миру. Она можетъ включить всѣхъ людей, но благодаря любви и эллинъ и іудей перестаютъ быть дальними, но уже становятся ближними. Эта высокая совершенная любовь постепенно увеличивается, раскрывается степенями, причемъ слѣдующая степень не упраздняетъ предыдущую. Христіанство есть полнота — *иерос* — заключающая всѣ степени раскрытия любви. Подобно любви къ родителямъ, семье и близкимъ, націонализмъ есть именно опредѣленная степень раскрытия вселенской любви. Ни одна степень этого раскрытия не можетъ быть упразднена безъ ущерба полноты.

Поэтому націонализмъ естественно вложенъ въ человѣка. Онъ также свойственъ нормальному человѣку, какъ любовь къ своимъ родителямъ и своей семье. И какъ все естественное, онъ не отвергается, но утверждается Христіанствомъ. «Законъ ли убо разоряемъ вѣрою? да не будетъ: но законъ утверждаемъ». (Рим. 3, 31). Самъ Господь Иисусъ Христосъ свидѣтельствуетъ: «Не мните, яко придохъ

разорити Законъ или Пророки; не пріодохъ разорити, но исполнити» (Мате. 5, 17). Есть двоякій законъ: данный Богомъ черезъ пророковъ и законъ естественный, вложенный Богомъ въ сердца и совѣсть людей, о которомъ говорить апостолъ Павель: «Невидимая Его отъ созданія міра твореньми помышляема видима суть и присно-сущная сила Его и Божество». (Рим. 1, 20). Эта естественный законъ: совѣсть, сознаніе грѣха и правды, прозрѣніе красоты міра, любовь къ своимъ близкимъ, къ своей семье и къ своему народу. Эта естественный законъ Спаситель пришелъ не нарушить, но исполнить, т. е. очистить отъ грѣха и возсоединить съ Богомъ. Уклоненіе отъ этого закона, отверженіе любви къ родителямъ или своему народу, есть извращеніе естества и поэтому нарушеніе и закона христіанскаго.

Національность есть совершенно особый даръ, данный Богомъ цѣлому народу. Есть народы, имѣющіе особое провиденціальное значеніе, какъ напримѣръ народъ єврейскій, который былъ предназначенъ для охраненія истиннаго богочтитанія и рожденія мессіи и для котораго сохраненіе національной особенности всецѣло совпадало съ Божественнымъ предначертаніемъ исторіи всего міра. Єврейскій народъ тогда былъ угоденъ Богу, когда онъ охранялъ свою національность и наоборотъ отпаденіе отъ своей національности было для него и отпаденіемъ отъ Бога. Всякій народъ является вмѣстилищемъ Божіей Правды и несущій ее въ особенно чистомъ видѣ особенно ревниво охраняетъ свою народную индивидуальность. Это лучшее доказательство того, что націонализмъ оправданъ религіозно. Ибо, если бы это было не такъ, если бы націонализмъ противорѣчилъ религії, то народъ, наиболѣе причастный Божіей Правдѣ, былъ бы наиболѣе національно безличнымъ. Между тѣмъ это противорѣчить всей міровой исторіи. Помимо народовъ, имѣющихъ это особое провиденціальное значеніе, ни одинъ народъ, какъ бы малъ онъ ни былъ, не проходитъ безслѣдно въ міровой исторіи. Каждый дѣлаетъ въ нее свой особый вкладъ, развитіемъ особаго дара.

Божественное, проявляясь въ тварномъ, не поглощаетъ его индивидуальности. Наоборотъ, тварное своей индивидуальностью придаетъ воплощенію Божественнаго въ мірѣ свое особое выраженіе. Это особенно видно въ исторіи народовъ, бывшихъ носителями Православія. Православіе единое и вселенское, заключавшее полноту истины въ каждомъ моментѣ, по разному проявлялось въ разныхъ народахъ.

Грекамъ, съ самаго начала ихъ исторіи, было свойственно прозрѣніе глубины и красоты мысли. Это прозрѣніе выразилось въ произведеніяхъ ихъ глубочайшей философіи, въ твореніяхъ Сократа и Платона. Пришедшее къ нимъ христіанство не уничтожило этого дара. Оно только преобразило его. Формулировка Божественной истины человѣческими словами, догматика и патристика въ преобладающей части принадлежитъ греческому востоку. Въ лицѣ отцовъ Церкви, какъ напр. въ Св. Григоріѣ Нисскомъ или Св. Іоаннѣ Дамаскинѣ, совмѣстилось откровеніе подвижниковъ и даръ тонкой, гибкой эллинской мысли и красота стройныхъ философскихъ

построеній. Они христіане наслѣдники античной философіи. Русское православіе то же единое вселенское Православіе, которое было въ Византіи. Но плерома Истины, оставаясь всегда единой, сохраняя всю полноту, распространившись на новый народъ, заставила его по особому выразить и сказать новое слово. Въ русскомъ Православіи проявляется особенная смиренная углубленность, особое смиреніе и особая сердечная теплота.

Святой лично наиболѣе индивидуаленъ. Святой также и болѣе націоналенъ, чѣмъ обычные люди. Истинная сущность націонализма открывается въ немъ въ наиболѣе чистомъ и праведномъ образѣ. Мы можемъ говорить о истинномъ праведномъ національномъ обликѣ у всего русскаго народа. Но этотъ обликъ мы будемъ искать подъ множествомъ извращеній. Этотъ обликъ всецѣло проявляется у русскихъ святыхъ. Именно святые болѣе чѣмъ кто либо были создателями національного облика, въ его творческомъ и праведномъ видѣ.

Итакъ націонализмъ есть опредѣленная степень раскрытия вселенской любви. Онъ естественно вложенъ въ человѣка и поэтому утверждается христіанствомъ. Онъ долженъ выявлять особый Божій даръ, быть особымъ проявленіемъ божіей Правды. Въ этомъ его религіозное оправданіе, несмотря на извращеніе, которому онъ постоянно подверженъ, какъ всякое явленіе во времени. Но націонализмъ не долженъ утверждать своей самостоятельной, абсолютной цѣнности. Этимъ онъ теряетъ свое религіозное утвержденіе и лишается своего смысла. Тогда онъ является уже націонализмомъ богооборческимъ, потерявшимъ всякую основу и сущность.

Но поскольку націонализмъ не впадаетъ въ это искушеніе, а соотвѣтствуетъ, хотя бы ущербленно, своей сущности и религіозному назначенію, онъ оправданъ и утвержденъ религіей. Отдѣльный человѣкъ долженъ работать надъ своимъ даромъ и тогда его путь религіозно праведенъ, если же онъ пренебрегаетъ имъ, то является нерадивымъ работомъ, не только передъ самимъ собою и міромъ, въ которомъ онъ рожденъ, но и передъ Богомъ. Поэтому и человѣкъ, отвергающій національность, отрицающій и умаляющій національный даръ, является лукавымъ работомъ, не исполняющимъ своего назначенія и не желающимъ помочь своему народу въ исполненіи вселенской задачи, данной отъ Бога, черезъ углубленіе и расширеніе самобытнаго, національного дара.

Национализмъ всегда конкретенъ. Онъ обращенъ на данное государство и народъ. Государства и народы прходящі. Они исчезаютъ тогда, когда ихъ даръ, хорошо или плохо, но исчерпанъ до конца, когда имъ нечего больше дать міру. Тогда они теряютъ свою творческую силу, дряхлѣютъ, разрушаются.

Мы вѣримъ, что Россія не разрушилась, а что только переживаетъ тяжелый, мучительный кризисъ. Мы вѣримъ этому, потому что знаемъ, что ея творческія силы не угасли, что въ ней заложено то, что еще не было ею явлено міру.

Но можетъ настать время, когда и Россія прейдетъ, какъ преходили другіе народы. Но это ли обезцѣнить нашу любовь къ ней?

Преподобный Серафимъ Саровскій поучалъ что, когда въ церкви начинаетъ развлекаться вниманіе, нужно смотрѣть на свѣчи памятуя, что и наша жизнь тоже сгорающая свѣча, каждую минуту приближающаяся къ смерти. Все земное подобно этой свѣчѣ.

Поэтому, любя Россію, мы должны лишь хотѣть, чтобы ея свѣча горѣла не передъ кумиромъ, не подъ спудомъ, не на пустырѣ, но въ храмѣ Православія, передъ нерукотворнымъ Спасомъ. Въ этомъ устремленіи къ горѣнію во славу Божію, сгоранію и уничтоженію, оттого что все, что было дано Богомъ, Ему отдано, — и заключается смыслъ и религіозное оправданіе народа и любви къ своему народному

Н. А. КЛЕПИНИНЪ

ПИСЬМО КАРДИНАЛА АНДРІЕ, АРХІЕПІСКОПА БОРДОССКАГО ОБЪ «Action Française».

Въ № отъ 27 Августа 1926 г., въ «Semaine Religieuse de Bordeaux» напечатанъ слѣдующій документъ:
Отвѣтъ Его Высокопреосвященства Кардинала Архієпископа Бордосскаго на вопросъ, предложенный ему группой молодыхъ католиковъ по поводу «Action Française».

«Дорогіе друзья мои! Вы спрашиваете меня, можно ли съ спокойной совѣстью слѣдоватъ тому, что преподается и печатается въ различныхъ органахъ руководителями «Action Française»?

Вопросъ щекотливый, но я не стану затушевывать его. Я долженъ говорить правду всѣмъ, а тѣмъ болѣе вамъ, молодежи, которой принадлежитъ будущее. Я долженъ говорить правду всѣмъ и я скажу ее съ полной, необходимой для этого, искренностью, рискуя вызвать недоумѣніе людей, таланты которыхъ меня восхищаютъ, а ученія — пугаютъ.

Еслиъ руководители «Action Française» занимались одной лишь чистой политикой, еслиъ они довольствовались исканіемъ формы власти, наиболѣе соотвѣтствующей temperamentu ихъ страны, — я бы totчасъ же сказалъ: вы свободны слѣдоватъ ученію, которое преподается устно или печатно руководителями «Action Française».

Церковь, выявляющая божественную волю, разрѣшаетъ сынамъ своимъ отдавать

..) Мы печатаемъ этотъ интересный документъ, въ которомъ авторитетные представители Католической Церкви осуждаютъ правое Монархически - националистическое теченіе Франціи, какъ не христіанское.

Редакція.

преимущество той или иной формъ правленія. Чтобы убѣдиться въ этомъ достаточно прочитать слѣдующую выдержку изъ Энциклики Папы Льва XIII «О единеніи».

«Въ этомъ порядкѣ идей, католики, также какъ и всякий гражданинъ, вполнѣ свободны предпочитать одну форму правленія — другой въ силу того, что ни одна изъ этихъ формъ, сама по себѣ, не противорѣчить ни даннымъ здраваго разума, ни основамъ христіанской доктрины».

Вы могли бы слѣдоватъ ученію руководителей «Action Française», еслиъ они, оставаясь вѣрными своему предпочтенію одной изъ формъ власти, ограничили бы себя работой въ области политики (которая не можетъ быть независимой отъ нравственного закона), изучая съ своими послѣдователями способы создавать хорошия законы и достигать исправленія плохихъ и покушающихся (подобно законамъ о свѣтскомъ воспитаніи) на незыблѣмые права Бога, Иисуса Христа, Церкви, религіозныхъ конгегацій, семьи и душъ. Папа Левъ XIII признаетъ законность такого рода постановки вопроса. и въ другомъ мѣстѣ той же Энциклики. «:

«Вотъ почва, на которой, отбросивъ всѣ политическія различія, люди, служація добру, должны соединиться для того, чтобы всѣми законными и честными способами, бороться противъ все возрастающихъ злоупотреблений законодательства. Уваженіе, которымъ мы обязаны, къ установленной власти, не можетъ этого запретить. Оно не предполагаетъ ни уваженія ни, еще менѣе того, безграницаго послушанія вся кому законодательному мѣропріятію, изданному той же властью».

Но руководители «Action Française» заняты не только политикой, обсуждающей формы власти или политикой, направляю-

щій діяльність цієї влади. Вони изу-
чають вмістъ съ своїми послѣдователями
и многія другія проблеми, непосредственно
относяція къ компетиції церковной іе-
рархії, проблеми, которыя члены учації
церкви, будь-то священики или руководи-
тели «Action Française», не могутъ ка-
саться, не имѣя на то специального полно-
мочія отъ учації Церкви въ лицѣ Папы и
Епіскоповъ, разрѣшенія, выдаваемаго на
основанії провѣрки ихъ способности и
ортодоксальности.

Руководители «Action Française» не соч-
ли, однако нужнымъ получить разрѣшеніе
на такого рода ученіе. Впрочемъ они его
и не получили бы, ввиду многихъ и важ-
ныхъ допущенныхъ ими ошибокъ въ излож-
еніи ихъ религіозной, моральной и со-
ціальной системы.

Руководители «Action Française» изу-
чили вопросъ о Богѣ. Какова же ихъ ідея
о Богѣ? Они считаютъ Его несуществую-
щимъ или непознаемымъ и провозгла-
шаютъ себя на этомъ основаніи атеистами
или агностиками. Оракулъ руководителей
«Action Française», въ молодости напи-
салъ книгу подъ заглавіемъ «Le chemin
du Paradis».* Книга эта переиздана имъ
въ 1920 г. лишь съ незначительными сок-
ращеніями и исправленіями формы. Книга
эта есть ничто иное какъ сборникъ непри-
стойныхъ сказокъ, — атеизмъ которыхъ мо-
жетъ соперничать лишь съ современнымъ
атеизмомъ, наиболѣе враждебнымъ рели-
гіозной ідеѣ.

Руководители «Action Française» зани-
мались вопросомъ о воплощеніи Слова
Божіяго въ ленѣ Пресвятой Дѣви. Что
же они обѣ этомъ думаютъ? Для этого до-
статочно прочитать другой трудъ того же
главы «Action Française»: «Anthinea», пер-
воначально озаглавленный «Promenades
raiennes». Въ изданиіи 1923 года авторъ,
видимо изъ приличія, изъялъ четыре ко-
щунственныя страницы о Назорѣѣ и Ноці
христіанства, не отрекаясь однако отъ нихъ
и сохранивъ многія другія.

Руководители «Action Française» зани-
мались вопросомъ о Церкви. Что же они
думаютъ о Ней? Они отвергаютъ всѣ док-
маты, которымъ она учитъ. Она утверж-
даетъ существованіе Бога, а они его отри-
цаютъ, потому что они атеисты. Она при-
знаетъ Божественность Іисуса Христа,
а они ее отрицаютъ, такъ какъ они анти-хри-

стіане. Церковь утверждаетъ, что она была
основана Христомъ, Бого-Человѣкомъ, они
же отрицаютъ ея Божественное установле-
ніе такъ какъ они анти-католики, несмотря
на восхваленія, часто весьма краснорѣчи-
вые, расточаемыя ими Церкви, съ цѣлью
быть можетъ, не вполнѣ безкорыстной. По
выраженію одного выдающагося тео-
лога не такъ давно вознесеннаго на алтаря,
«Церковь — это монархія, ограничен-
ная аристократіей» — и организація эта,
въ порядкѣ религіозномъ, можетъ попол-
няться членами организацій того же
характера, какой руководители «Action
Française» хотятъ установить въ порядкѣ
политическому. Будучи католиками изъ
расчета, а не по убѣжденію, руководите-
ли, «Action Française» пользуются, или,
по крайней мѣрѣ надѣются пользоваться
церковью, по они не служатъ ей, потому
что отвергаютъ божественное ученіе, ко-
торое она призвана проповѣдывать.

Когда отрицаютъ Бога, Христа и Цер-
ковь, — трудно, вѣрѣть возможно, построить мораль, истинную, традиціон-
ную, основанную на религії, мораль дол-
га, мораль, выражающую божественную
волю.

И вотъ руководители «Action Française»,
особенно ихъ глава, тотъ, котораго они
называютъ «учителемъ», вынуждены были найти
себѣ приютъ въ аморализмѣ. Они покон-
чили съ различіемъ между добромъ и зломъ
и подмѣнили поиски добродѣтѣли — эс-
тетизмомъ или любовью къ наслажденію.
Глава «Action Française», отвергаѣтъ всякую
систему, которая, подобно христіанству,
стремится къ добродѣтѣли, свободно ей
подчиняется, кладетъ ее въ основу соціаль-
ныхъ учрежденій и дѣлаєтъ принципомъ
соціального прогресса человѣчества. Мож-
но ли удивляться тому, что этотъ глава
такъ щедро расточаетъ презрѣніе и насмѣши-
ки противъ доктрины, именуемой имъ
«доктриной добродѣтѣльныхъ» (virtuistes).
По мнѣнію руководителей «Action Fran-
çaise», общество, какъ и личность, совер-
шенно свободно отъ какихъ бы то ни было
предписаній моральнаго закона. Они пыта-
ются оправдать эту независимость съ
помощью двухъ софизмовъ: неизмѣнностью
человѣческаго типа и полной бездвижно-
стью общества, управляемаго, подобно
человѣку, физическими законами, исключи-
ющими мораль, такъ какъ эти законы
мѣшаютъ проявленію свободы.

Руководители «Action Française» под-
крѣпляютъ свои положенія еще однимъ

*) Тутъ имѣется виду Шарль Моррасъ,
глава «Action Française».

фантастическимъ доказательствомъ: человѣчество дѣлится па два класса или царства: необразованныхъ, которыхъ глава этой школы называетъ «выродившимися глупцами» и избраниковъ — изъ людей образованныхъ.

Итакъ, человѣчество должно сохраняться такимъ, какимъ его организуетъ природа. И, въ конечномъ счетѣ, оно осуждено имѣть лишь одну основу своего поведенія — неподвижность. А для заполненія пустоты, причиняемой полнымъ отсутствіемъ морального закона, руководители «Action Française» предлагаютъ намъ соціальныйстрой совершенно языческій, въ которомъ государство образованное нѣсколькими привилегированными есть — все, а все остальное, — ничто. Они осмѣливаются даже предложить намъ возобновленіе рабства! И напрасно говорить имъ о какомъ бы то ни было возстановленіи правъ индивидуума противъ власти. Разумъ государства будетъ выше всякихъ соображеній справедливости и морали, ибо, по словамъ главы «Action Française», естественная мораль исповѣдуется лишь одну мораль — силу, а, по словамъ другого учителя той же школы «всякая сила хороша, если она красива и побѣдоносна». Къ тому же такъ называемые физические законы, на которыхъ всецѣло поконится общество, дѣйствуютъ съ желѣзной неотвратимостью. Это и заставляетъ главу «Action Française», сказать: «Богу запрещенъ входъ въ наши лабораторіи». Соціологи, привозглашающіе

этотъ остракизмъ, столь оскорбительный для божественнаго величія, претендуютъ на уваженіе къ тому, что они называютъ «мировымъ равновѣсіемъ». Но они забываютъ важный урокъ царственнаго псаломпѣвца, столь часто оправданный исторіей: «Если Господь не созиждеть дома, напрасно трудится строющіе его; если Господь не охранитъ города напрасно бодрствуетъ стражъ».

Атеизмъ, агностицизъ, антихристіанство, антикатоличество, аморализмъ личности и общества, необходимость для поддержания порядка, вопреки разрушительнымъ отрицаніямъ, воскреситъ язычество со всей его несправедливостью и насилиемъ, вотъ что, дорогие друзья мои, преподаютъ руководители «Action Française» своимъ ученикамъ, вотъ чего должны вы избѣгать. Я прошу васъ обѣ этомъ, преисполненный нѣжной заботой о васъ. Къ вамъ обращено сердце епископа и отца. Я прошу васъ обѣ этомъ во имя всего самого дорогого вамъ, во имя вѣры вашей, добродѣтели вашей, безсмертныхъ надеждъ вашихъ.

Бордо, 25 августа 1926 г. въ день св. Людовика, Короля Франціи, который называлъ себя солдатомъ Христа и съ честью исполнялъ всѣ обязанности, связанныя съ столь славнымъ именемъ.

**Полэнъ, Кардиналъ Андріе
Архієпископъ Бордосскій.**

ПИСЬМО ЕГО СВЯТЬШЕСТВА ПАПЫ ПЯ XI КАРДИНАЛУ АНДРИЕ:

«Мы съ удовольствіемъ прочитали отвѣтъ Вашего Высокопреосвященства груп-пѣ молодыхъ католиковъ, желающихъ узнать Ваше мнѣніе объ «Action Française». Мы нашли въ отвѣтѣ этомъ новое и весьма важное доказательство пасторской заботы и отеческой бдительности Вашего Высокопреосвященства, направленныхъ на благо вѣренныхъ Вамъ душъ и, въ частности, нынѣшней молодежи, окруженнѣй со всѣхъ сторонъ опасностями. Ваше Высокопреосвященство указываетъ на одну изъ нихъ, въ данномъ случаѣ, тѣмъ болѣе значительную, что она, прямо или косвенно, и, какъ бы незамѣтно, касается вопроса католической вѣры и морали. Опасность эта можетъ, мало по малу, извратить истинный духъ католичества, ослабить рвение и благочестіе юношества и, въ книгахъ и рѣчахъ, оскорблять его чистоту, поиская уровень христіанскаго совершенства и, что еще важнѣе, проповѣди истиннаго католического дѣланія, къ которому призваны всѣ вѣрующіе и особенно молодежь: къ активному содѣйствію для распространенія и утвержденія Царства Иисуса Христа въ личности, семье и обществѣ.

Поэтому, весьма кстати, Вы, Ваше Высокопреосвященство, оставляете въ сторонѣ всѣ вопросы чисто политическіе какъ напр. вопросъ о формѣ правленія. Здѣсь Церковь предоставляетъ каждому свободу выбора, но она не предоставляетъ этой свободы — и Ваше Высокопреосвященство это хорошо отмѣчаетъ — слѣдовать за руководителями «Action Française» въ вопросахъ, касающихся вѣры и нравственности.

Ваше Высокопреосвященство перечис-

ляетъ и вполѣ основательно осуждастъ (имѣя ввиду статьи и нетолько прежнія, но и болѣе новыя) построеніе новой религіозной системы, моральной и соціальной, трактующей о Богѣ, о Воплощеніи, о Церкви и вообще о догматѣ и католической морали въ необходимой связи ихъ съ политикой, логически подчиненной морали. По существу, въ построеніяхъ этихъ есть слѣды возрождающагося язычества, соединенного съ натурализмомъ, который авторы черпаютъ (будемъ вѣрить, безсознательно) подобно многимъ своимъ современникамъ, въ ученіяхъ свѣтскихъ школъ, отправляющихъ нашу молодежь, школъ, на которыхъ они же сами часто столь яростно нападаютъ.

Исполненный тревоги при видѣ бѣдствій надвигающихся со всѣхъ сторонъ на, это столь дорогое намъ юношество, особенно въ связи съ этими нежелательными тенденціями, хотя бы и направленными на благую цѣль, какой несомнѣнно является любовь къ родинѣ, Мы радуемся голосамъ, раздающимся въ послѣднее время, даже въ Франціи, съ предупрежденіемъ и указаніемъ на опасность. Поэтому мы не сомнѣваемся, что молодежь услышитъ Вашъ голосъ, голосъ Епископа и князя Церкви. Въ немъ и черезъ него они услышатъ голосъ Отца всѣхъ вѣрующихъ.

Исполненный такой надежды Мы отъ всего сердца шлемъ Вамъ, всему духовенству и народу Наше апостольское благословеніе.

Дано въ Римѣ, у Св. Петра, 5 Сентября, 1926 года, въ пятый годъ Нашего понтификата.

О СКАЛЪ ПЕТРОВОЙ*).

(Нѣсколько замѣчаній по поводу идей Д. Мережковскаго).

Д. С. Мережковскій говорить о христіанствѣ «со Скалы сходящемъ». Сходить со Скалы — это, по его мнѣнію, идти по линіи наибольшаго сопротивленія. «Пусть я говорю не такъ, какъ надо, не то, что надо; но я говорю не то, что всѣ. Вообще христіанство, со Скалы сходящее, и, особенно, невидимая часть христіанскаго спектора — Троица, Тайна Трехъ — и есть сейчас линія наибольшаго сопротивленія.»**)

Христіанство, на Скалѣ стоящее, на Скалѣ, Христомъ избранной, тоже избирает линію наибольшаго сопротивленія, ибо оно знаетъ, что широкая дорога въ адъ ведетъ. Но сойти со Скалы, значить лишиться твердой, непоколебимой увѣренности въ побѣдѣ и торжествѣ дѣла Христова. Какимъ уныніемъ и какимъ томлѣніемъ духа вѣтъ отъ словъ Д. С. Мережковскаго! «Я хорошо понимаю, что сейчасъ подъ ногами того, кто говорить, какъ я говорю, земля проваливается, если только онъ не стоитъ на той Скалѣ (Церкви), о которой сказано, что «врата адовы не одолѣютъ ее». Я не стою на Ней или не всегда стою. Для стоящихъ на Ней уже безразлично, что земля проваливается и міръ погибаетъ. «Царство мое не отъ міра сего», какъ именно поняты эти слова на Скалѣ. Я ихъ не такъ понимаю: для меня не безразлично, что міръ погибаетъ. Я знаю, что нѣтъ иной Скалы и что стоящіе на Ней спасутся, но также знаю, что та-

*) Статья эта написана польскимъ католицомъ и заключаетъ въ себѣ нѣкоторые мысли которыхъ редакція не раздѣляетъ, но журналъ «Путь» ставить себѣ своей задачей знакомить съ теченіями другихъ христіанскихъ вѣроисповѣній. Редак.

**) Д. С. Мережковскій. Тайна Трехъ., стр. 8.

кимъ, какъ я, нельзя спастись, какъ съ погибающимъ міромъ. *)

Сойдя со Скалы, писатель упалъ въ бездну сомнѣнія и отчаянія. И, глядя изъ этой бездны на землю, на міръ, и на христіанство, на Скалѣ стоящее, онъ все видѣть въ мрачномъ невѣрномъ освѣщеніи. Прежде всего, абсолютно невѣрно, что для стоящихъ на Скалѣ безразлично, что «земля проваливается и міръ погибаетъ». Они не допускаютъ мысли, что міръ погибаетъ, ибо твердо вѣрятъ въ его спасеніе. Папа посыпаетъ свое благословеніе *urbi et orbis* всему міру и молится о спасеніи всѣхъ людей, а съ нимъ молится всѣ христіане, на Скалѣ стоящіе, и не только молятся, но и дѣйствіемъ стараются спасти тѣхъ, кто не стоять на твердой Скалѣ и можетъ быть смытъ гибельными волнами.

Если бы Д. С. Мережковскій со Скалы глядѣлъ на міръ, то и Россія не казалась бы ему мертвой. «Я пишу по русски, а Россіи нѣть... Стою надъ пропастью, куда провалилась Россія.... Россія нѣть и нѣть для меня ничего... Россія — лицо Востока, обращенное къ Западу, лицо это недвижно, какъ мертвое, очи закрыты и уже многіе радиются, что воронъ выклевалъ ихъ».

Д. С. Мережковскій говорить о будущемъ воскресеніи изъ мертвыхъ Россіи, но развѣ теперь Россія мертва? Этому противорѣчить онъ самъ, говоря, что «въ Россіи льется сейчасъ кровь мучениковъ такъ, какъ съ первыхъ вѣковъ не лилась». Изъ мертваго кровь не льется, трупъ не страдаетъ. Россія истекаетъ кровью и страдаетъ, слѣдовательно, живеть. Но Россія жива не только тѣмъ, что страдаетъ — она мыслить и творить. Кто видѣлъ, какъ ра-

*) Д. С. Мережковскій. «Тайна Трехъ» Стр. 8.

ботают и творят русские ученые и писатели, питаясь горьким хлебом изгнания — толькогда не повстречать, что Россия умерла. Россия сейчас — в этих избранных сынах своих, как Польша жила в сынах своих изгнаниках и въших поэтах своих, Не выклавать воронь русских очей, они глядят и зорко глядят. И видят, что рѣдѣеть мракъ ночи нависшій надъ нею. .

Сейчас и на Западѣ не такъ ужъ темно, какъ кажется Д. С. Мережковскому. Западъ, чого не видить Д. С. Мережковскій, переживает сейчасъ новый подъемъ религиознаго чувства. Католичество растетъ и вглубь и вширь. Правда съ другой стороны и сила Зла растетъ. И мерзость омерзительнѣй становится. Въ этомъ сознаніи усиливающагося въ мірѣ зла съ русскимъ писателемъ сходится итальянскій писатель Папини.*). Въ своей книжѣ о Христѣ, недавній атеистъ, теперь обращенный, Папини восклицаетъ: «Никогда омерзеніе не было такъ омерзительно, какъ теперь, никогда позоръ не былъ такимъ по-зорнымъ. Земля стала адомъ, освѣщаемымъ снисходительнымъ солнцемъ. Въ этомъ зараженномъ болотѣ всѣ вѣрованія разлагаются и умираютъ; одна религія Маммоны торжествуетъ... Царство Сатаны достигло нынѣ своего полнаго развитія».

Но это сознаніе торжествующаго Зла въ мірѣ обостряется именно въ моменты, когда проходитъ постыдное равнодушіе ко злу и близится рѣшительная схватка съ нимъ. Ночь равнодушія, въ которой уснула невѣрующій девятнадцатый вѣкъ, уже проходитъ. Въ брежущемъ свѣтѣ близящагося дня рѣзче вырисовывается противорѣчія Зла и Добра. Близится день рѣшительной битвы Сыновъ Божіихъ съ Исчадіями Сатаны. Но въ этотъ бѣй надо идти не съ предчувствіемъ возможной гибели, а съ твердой вѣрой въ побѣду, которая зас-тавляла польского поэта Красинскаго въ самые мрачные для Польши дни, въ радостномъ предчувствіи грядущаго дня, воскликнуть: «Аллилуя! Мощь Сатаны, что мнить себя властелиномъ земли, сломлена адѣсь на землѣ! Но для того, чтобы имѣть эту вѣру, надо стоять на Скалѣ и помнить, слова Спасителя: «Мужайтесь, Я побѣдилъ міръ» (Ев. отъ I. 17, 33.)

Сходя со Скалы, Мережковскій не покрываетъ связи со своей Церковью — Церковью — Православной. Онъ тутъ же въ «Тайнѣ Трехъ» провозглашаетъ ея первен-

ство передъ всѣми Церквами. Она ближе всѣхъ къ Церкви Вселенской.

«Я знаю, что и здѣсь, на темномъ Западѣ, постѣдніе дни христіане въ подземныхъ тайникахъ, въ новыхъ катакомбахъ, все еще молятся: да приидетъ царствіе Твоё! Можетъ быть, и здѣсь меня не поймутъ, если я скажу, отчасти какъ живой европеецъ, отчасти какъ русскій, умершій за-живо, что сейчасъ Русская Православная Церковь выше всѣхъ Церквей и ближе всѣхъ къ будущей Церкви Вселенской. Только что умеръ, какъ великий мученикъ первыхъ вѣковъ христіанства, петербургскій митрополитъ Веньяминъ. И по всей Россіи льется сейчасъ кровь мучениковъ такъ, какъ съ первыхъ вѣковъ не лилась, а вѣдь только на этой крови и сожизнится Вселенская Церковь».*)

Сейчасъ не только среди вѣрующихъ христіанъ, но и среди невѣрующихъ людей, не найдется никого, кто не сочувствовать бы великой трагедіи Русской Православной Церкви, кто не преклонялся бы передъ мученической судьбой ея лучшихъ пастырей. Но утвержденіе русскаго писателя, что Вселенская Церковь строится только на крови и что та церковь ближе всего къ Ней, которая больше другихъ страдаетъ, едва ли можетъ, кажется мнѣ, найти обоснованіе въ христіанскомъ ученіи. Въ этомъ утвержденіи Д. С. Мережковскаго сказался старый жертвенный уклонъ русскаго сознанія. Вѣдь даже и невѣрующая русская радикальная интелигенція звала «въ станъ попогибающихъ за величое дѣло любви» и, отвергая въ Евангеліи все чудесное, воскресеніе изъ мертвыхъ и заповѣдь вѣчной жизни, она преклонялась предъ терновымъ вѣнцомъ Спасителя, передъ Его мученической смертью на Крестѣ. Она не видѣла того, что если бы Христосъ дѣйствительно умеръ, то вмѣстѣ съ нимъ умерло бы и учение Его, не видѣла, что правда Христова побѣдила міръ именно потому, что Христосъ не умеръ, а воскресъ, маку смерти принялъ, но «смертью смерть попралъ». Терновый вѣнецъ не доказательство объективной правды, ибо мученіе и смерть можно принять и за ложную вѣру, чего исторія даетъ безчисленные примѣры. Когда христіанство восторжествовало, евреи во многихъ странахъ подвергались гоненіямъ, погонѣ, какъ, напр., въ Испаніи во время инквизиціи, и существованіе было сплошнымъ мученичествомъ. Однако отъ этого

*) «Тайна Трехъ», стр. 68.

ложь юдаизма, отвергшаго Христа, не стала праведной, а правда Христианства не стала ложью. Среди христианских сект наилучше трагической и мученической является несомненно судьба Альбигойцев. Они были поголовно истреблены, они въ пріяли смерть за свое учение. Однако учение это, бывшее воскресшим манихейством, не стало ближе къ Вселенской Христовой Церкви, ибо учение это, не смотря на всю кровь, за него пролитую, было забвением основныхъ истинъ христианства. Въ то самое время, какъ во Франціи, католики истребляли гугенотовъ, английские протестанты мучили и истребляли ирландскихъ католиковъ. И если мѣриломъ правды братъ кровь пролитую во имя своей вѣры, то трудно рѣшить, кто былъ ближе къ Вселенской Церкви — Французские гугеноты или ирландские католики. Если вернемся теперь къ русской православной церкви, то, исходя изъ идей Д. С. Мережковскаго, пришлось бы утверждать, что раскольники, пріявшіе гоненіе за двуличное сложеніе, были ближе къ Вселенской Церкви, чѣмъ обыкновенное и восторжествовавшее православіе. А еще ближе, оказалась бы, пожалуй, сектанты — самоскигатели, которыхъ такъ ярко изобразилъ Д. С. Мережковскій въ своемъ «Петрѣ и Алексѣѣ».

Мученичество, принятое во имя истинной вѣры, несомнѣнно пролагаетъ пути къ ея торжеству, оно укрѣпляетъ духъ ея служителей, привлекаетъ къ гонимой вѣрѣ новыя сердца. Но для торжества на землѣ даже и истинной религіи недостаточно жертвенной крови. Если бы христианство было только идеей, только учениемъ, то для побѣды его достаточно было бы проповѣдывать его міру и смертью во имя его закрѣплять его правду. Но христианство не только учение, но и Церковь — связь вѣрующихъ между собою и Богомъ. Это — организація жизни земной для высшей правды небесной, а для организаціи требуется уже не мученичество, не смерть, но творческая работа. Христіанинъ, по выражению Ламенѣ, долженъ умѣть сказать себѣ: «умремъ, но еще лучше будемъ жить! Ибо кто умираетъ, толькъ торжествуетъ самъ, но задача человѣка здѣсь на землѣ не торжество его личное, а побѣда дѣла, которому онъ служитъ». Побѣда христианства требовала отъ служителей его не только мученія и смерти, но часто и въ еще большей степени жизни и творчества. Спаситель, идя на Голгоѳу, не позволилъ прежде времени идти за собой тому, кому онъ вручилъ «ключи отъ Царствія Небеснаго». Чудесная исторія ап. Пе-

тра лучше всего открываетъ религіозный смыслъ подвига жизни, ради котораго надо порой отказаться отъ подвигничества въ смерти. Среди своихъ первыхъ учениковъ Иисусъ избралъ того, въ комъ сильно было земное начало жизни, его сдѣлалъ Онъ Скалой, на Которой построилъ Церковь Свою.

«Съ того времени началъ Иисусъ открывать ученикамъ Своимъ, что Ему должно идти въ Иерусалимъ и много пострадать отъ старѣшинъ и первосвященниковъ и книжниковъ и быть убиту и въ третій день воскреснуть. И, отозвавъ Его, Петръ началъ преклонять Ему: будь милостивъ къ Себѣ, Господи! Да не будетъ этого съ Тобой!» Онъ же, обратившись, сказалъ Петру: «отойди отъ Меня Сатана! Ты мнѣ — соблазнъ, потому что думаешь не о томъ, что Божіе, но что человѣческое». (Отъ Мат. гл. ХУІ, 21-23).

И однако Петру поручаетъ Онъ пасти овецъ Своихъ, ему довѣряетъ «ключи отъ Царствія Небеснаго», ибо для того чтобы пасти стадо человѣческое, для того, чтобы руководить людьми, хотя бы и во имя дѣла Божіяго, нужно думать о человѣческомъ, нужно знать людей, понимать ихъ слабости.

Каждый вѣрующій, читая въ Евангеліи объ отречении Петра въ домѣ первосвященника, невольно испытываетъ чувство глубокой печали. Какъ, этотъ Камень, на когдѣ созидался Церковь, оказался такимъ нетвердымъ, не выдержавъ первого испытанія! Какъ ни толковать это отреченіе, о которомъ столько писали и духовные свѣтскіе писатели, и богословы, и поэты — несомнѣнно одно: оно было необходимо. Ап. Петръ несъ на своихъ плечахъ будущую Церковь. Могъ ли онъ, губи себя, губить дѣло, довѣренное ему учителемъ? Онъ долженъ былъ спасать себя. Что этого благороднаго требовало отъ него Христосъ, видно не только изъ словъ Иисуса, сказанныхъ Петру, что онъ еще не можетъ идти за нимъ, но также изъ дальнѣйшей судьбы св. Петра, разсказанной въ «Дѣяніяхъ Апостоловъ». Когда Иродъ заключилъ Петра въ темницу и Петръ спалъ между двумя воинами, скованый двумя цѣпями «Ангелъ Господень предсталъ и свѣтъ осіялъ темницу. Ангелъ, толкнувъ Петра въ бокъ, пробудилъ его и сказалъ: «Встань скорѣе. И цѣпи упали съ рукъ его. И сказалъ ему Ангелъ: Опоявшись и обуїся. Онъ сдѣлалъ такъ. Потомъ говорить ему: «Надѣнь одежду твою и иди за мной». Петръ вышелъ и сѣдовавъ за нимъ, не зная, что дѣлаемое ангеломъ было дѣй-

ствительнымъ и думая, что видить видѣніе. Прошедшій первую и вторую стражу, они пришли къ желѣзнымъ воротамъ, ведущимъ въ городъ, которые сами собою открылись имъ; они вышли и прошли одну улицу и вдругъ ангела не стало съ нимъ. Тогда Петръ, пришелъ въ себя, сказалъ: теперь вижу во истину, что Господь послалъ ангела своего и избавилъ меня изъ руки Ирода. (Дѣянія Апостоловъ, гл. XII, 7-11).

Падъ отъ руки Ирода Иаковъ, братъ Иоанна, принялъ мученическую смерть св. Стефана, побитый камнями, но глава Апостоловъ ушелъ изъ темницы и скрылся изъ Иерусалима. Только совершивъ свое дѣло Апостоль могъ принять мученическую смерть въ Римѣ. Легенда, которой нѣтъ въ Священномъ Писаніи и въ которую каждый можетъ вѣрить или не вѣрить, гласить, что и тутъ св. Петръ колебался: Уступая просьбамъ учениковъ и друзей, онъ уже уходилъ изъ Рима отъ преслѣдователей, когда встрѣтился на пути Христа, который на вопросъ «Камо грядеши, Господи», отвѣтилъ: «Иду въ Римъ, чтобы быть вторично распятымъ». И тогда гласить легенда, св. Петръ понялъ, что настало время для принятия мученическаго вѣнца. Легенда эта очень характерна для того образа, въ какомъ сохранился въ памяти вѣрующихъ св. Петръ. Мученическій вѣнецъ былъ для Петра вѣнцемъ, вѣнчающимъ его жизнь, но жизнь его заключалась не въ мученичествѣ, а въ творческомъ дѣлѣ. Этотъ практическій, творческій духъ и жилъ въ преемникахъ Петра — римскихъ первосвященникахъ. Римская Церковь сильна не мученичествомъ, хотя Она насчитываетъ среди своихъ членовъ много святыхъ мучениковъ. Не въ терновомъ вѣнцѣ строили папы церковь на Скалѣ Петровой, поражая міръ своею энергией и несокрушимой волей.

Премъени Петра, въ которыхъ воплотился его духъ, умѣли строить на землѣ, для дѣла небеснаго находить земные основы. Этотъ практическій земной геній, присущій Западной Церкви, былъ источникомъ постоянныхъ нападокъ и укоровъ по адресу ея. Достоевскій въ пламенной ненависти къ католичеству дошелъ до утвержденія, что Папы Римскіе «за землю продали Христа», даже такой вѣрующій католикъ, какъ Мицкевичъ, находилъ, что Римская Церковь слишкомъ держится земли. «Вы — писалъ онъ — которые призваны спасать и возвышать землю, вы сами отъ земли ждете спасенія и возвышенія». Папы — люди и нѣкоторые изъ нихъ, несомнѣнно, слишкомъ погрязли въ земныхъ дѣлахъ. Но

развѣ не очевидно, съ другой стороны, что благодаря именно этому генію земного строительства Римская Церковь умѣла всегда сохранить свою независимость отъ земныхъ властей, тогда какъ, лишенная этого земного духа Церковь Восточная, постоянно находилась въ рабскомъ подчиненіи у земныхъ владыкъ.

И развѣ не очевидно, что несмотря на ошибки и даже преступленія нѣкоторыхъ папъ, въ общемъ и въ цѣломъ строительствомъ Римской Церкви руководилъ Самъ Христосъ, какъ руководилъ и шагами Петра? «Ты — Камень, и на этомъ камнѣ созиждѣ Церковь» Христосъ не сказалъ «созиждѣ Церковь» или «вы созиждите Церковь», но сказалъ «Я созижду».

Вѣдь этой чудесной двухтысячелѣтней исторіи Римской церкви, побѣдно выходившей изъ всѣхъ испытаний, крушеній и бурь, нельзѧ объяснить ни человѣческимъ геніемъ, ни счастливой случайностью. Всѣ престолы рушились, одинъ престолъ преемниковъ Петра стоять несокрушимо. О Скалу Петрову разбились всѣ историческія волны. И теперь, когда христіанство ждѣтъ рѣшительный бой съ врагами его, не ясно ли, что не спасетъ одинъ мученическій вѣнецъ Православной Церкви, что здѣсь нуженъ и римскій организующій геній?

Какая Церковь ближе къ Вселенской? Въ глазахъ православнаго — Православная. Въ глазахъ католика — Римская Церковь и есть Вселенская.

Но развѣ не должно быть яснымъ для каждого христіанина, что для торжества Вселенской Церкви нужно преодолѣть раздѣленіе Церквей? Я не буду входить въ разборъ богословскихъ споровъ, связанныхъ съ вопросами о возсоединеніи Церквей. Минѣ думается, что для того, чтобы дѣйствительно наступило соединеніе церквей недостаточно богословскихъ споровъ и переговоровъ іерарховъ; надо чтобы массы вѣрующихъ и той и другой Церкви проникнулись желаніемъ и сознаніемъ необходимости этого единенія. Вѣрующіе, по прекрасному слову Ап. Петра — это живые камни строящагося зданія Церкви. Пусть же камни волють о томъ, чтобы скорѣѣ пришелъ тотъ день, когда Царство Христа на землѣ не будетъ Царство раздѣленное, когда колокола и Западной и Русской Церквей возвѣстятъ всему міру, что великое и радостное Единеніе совершилось. И слышавшій скажетъ: «Приди» (Откровеніе Иоанна, гл. 21, 17).

Католикъ.

О НЕБЕСНОЙ И ЗЕМНОЙ СОБОРНОСТИ.

Откровение объ Одномъ Лицѣ Пресвятої Троицы есть откровение о всѣхъ Ея Лицахъ. Всѣхъ Завѣтъ раскрываетъ преимущественно единство Божіе и Его единственность. Онъ есть откровение о Лицахъ Пресвятої Троицы въ единомъ Божествѣ. Новый Завѣтъ раскрываетъ различаемость Лицъ, познаваемыхъ черезъ центральное Лицо откровенія — воплотившуюся Вторую Ипостась Пресвятої Троицы — Богочеловѣка Господа Іисуса Христа. «Отца не знаетъ никто, кроме Сына, и кому Сынъ захочетъ открыть». (Мате. 11, 27). «Когда же придетъ Утѣшитель, Котораго Я пошлю въамъ отъ Отца, Духъ истины, который отъ Отца исходить, Онъ будетъ свидѣтельствовать о Мнѣ». (Іоаннъ, 15, 26).

Въ различеніи раскрываются особыя свойства Лицъ, ибо Родившій не есть Рожденный, а Рожденный не есть Родившій. Равнымъ образомъ свойство изводить есть свойство рождающаго, а не свойство рожденаго. Поэтому рождение (Сына) и изведеніе (Духа) есть свойство только Отца*). Быть рожденнымъ есть свойство Сына, быть изведеннымъ (исходить) есть свойство Духа Святаго. Родившій и Рожденный соединены внутреннимъ глубочайшимъ единствомъ, ибо не можетъ родившій совершенный породить рожденное несовершенное, т. е. породить то, что не было бы вполнѣ равноцѣнно Ему, т. е. не было бы одинакового существа съ Нимъ, не было бы единосущнымъ. И это единосущіе, какъ основаніе различія и объединяетъ различимое, и будучи основнымъ, необходимымъ свойствомъ Божества Само

есть Божество. То, чѣмъ Отецъ единъ съ Сыномъ хотя и рождаетъ Его въ различіи съ собой, есть Духъ Святый, изводимый Имъ на Сына. Ибо рождение есть различеніе, но въ рожденіи есть тѣснѣшее единство. Вотъ почему и рожденіе и извѣжденіе суть свойства Отца. Въ сыновствѣ Сынъ рождается, различается съ Отцомъ (но не разлучается, не раздѣляется, да не будетъ сего!). Въ исходимости Духа Святаго Отецъ объединяется съ Сыномъ, единосущъ съ Нимъ (но не смѣшиается съ Нимъ, не сливаются съ Нимъ, да не будетъ сего!). Рождатъ значить жертвовать. Ибо рождение тамъ, где «я» дѣлается не «я», а «ты». Для «ты» «я» жертвуетъ своей сущностью. Но и родиться значить быть пожертвованнымъ, значить быть въ своемъ «ты» отদаннымъ изъ иѣдри «я». Поэтому рождающее «я» есть жертвователь Себя Самаго, почему рождающее «ты» есть жертва. Жертвователь родитель говорить: уже мое «я» будетъ въ тебѣ не «я», а «ты». Жертва рожденная говоритъ: мое «я» не будетъ «я», а будетъ для тебя «ты». И въ этомъ вѣчномъ различеніи рожденія и соединеніи воскресенія лежитъ вѣчный законъ любви. Этотъ законъ есть вмѣстѣ и законъ свободы. Ибо родитель вольно рождаетъ и жертвуетъ. Рождаемый вольно рождается и жертвуетъ собою. Такъ и въ любви. Любящее кладетъ все свое «я» въ «ты» любимаго. Любимое отказывается отъ себя ради любящаго. И этотъ даръ и эта жертва есть живой ликъ любви, вѣчнаго единства-единосущія въ воскресеніи единенія послѣ различенія въ жертвѣ.

Вотъ почему Второе Лицо есть отъ вѣка жертва, отъ вѣка смерть и Воскресеніе. Рождающее — полнота и совершенство. Рождающее — полнота и совершенство. Единосущіе ихъ — полнота и совершенство, ибо Духъ Святый есть Духъ едини-

*) Поэтому *filioque* есть смѣшеніе Сына съ Отцомъ, т. е. модализмъ, или во всякомъ случаѣ содержать опасность послѣдняго со всѣми вытекающими отсюда слѣдствіями.

сущія²). И Вся Пресвятая Троица есть — полнота и совершенство. Ибо въ ней отъ вѣка все то, что есть сущность любви, жертвователь, любящій, жертва любимая и свободное соединеніе между ними. И эта Троичная полнота-Единый Богъ въ Трехъ Лицахъ — ставить возлѣ себя то, что должно блаженствоватъ, какъ блаженствуетъ Онъ — многоединую тварь.

Тварь созидается Богомъ свободно и единственный законъ Божественного творенія есть законъ преизбыточествующей Божіей любви, желающей что бы и виѣ Троичныхъ нѣдръ такъ же блаженствовали, какъ блаженствуютъ Онъ, Троичныя нѣдра.

Въ созданіи твари Господь (Элогімъ) какъ бы говоритъ: порадуйтесь на Насъ, какъ мы любимъ другъ друга, и сами такъ же любите другъ друга. Этотъ голосъ творческой и жертвенной любви звучитъ въ архіерейской молитвѣ Іисуса. Но виѣ Троичныхъ нѣдръ нѣть ничего, ибо Богъ вездѣущъ. А Троичныя нѣдра неприступны, ибо онъ есть Самъ Богъ. И не можетъ быть Богомъ то, что не есть Богъ. Не Богъ можетъ только стать, сдѣлаться Богомъ. По своему замыслу тварь есть становящійся Богъ. И этимъ опредѣляется все: Смиреніе Бога, который, будучи всѣмъ, поставилъ возлѣ Себя Того, кто не есть Онъ; такъ сказать, потѣшилъ Себя, ради него. И назначеніе твари, которая должна стать какъ Богъ «будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный». (Мате. 5, 48.) Но такъ какъ Богъ есть внутрітроичная жертва, единство, то и уподобленіе твари Богу совершаются лишь тогда, когда въ ней есть жертвователь, жертва и единство. И подобно тому, какъ Богъ смирилъ себя для твари, такъ и тварь должна смирять себя для Бога. И вотъ путь, на которомъ тварь, не будучи Богомъ, можетъ и должна стать, какъ Богъ: внутри своего многоединства жертва, любовь и смиреніе и во виѣ, по отношеніи къ Божіему Триединству, жертва, любовь и смиреніе. Но то, что не было Богомъ, могло и не стать Имъ. Ибо свобода твари существенно отличается отъ свободы Бога.

²) Поэтому аріанская ересь есть хула на Духа Святаго и македоніанство есть лишь ея слѣдствіе. Такъ и протестантізмъ, похулившій въ единой каѳолическої церкви Св. Духъ, съ неизмѣнностью привелъ къ аріанству.

Свобода твари есть возможность не грѣшить, свобода Творца есть невозможность грѣшить (нельзя думаютъ тѣ, которые полагаютъ, что невозможность грѣшить есть ограниченіе свободы и всемогущества, ибо грѣхъ есть именно несвобода и немощь). Рожденное не можетъ грѣшить, созданное могло согрѣшить (следуетъ всегда помнить), что хотя рождѣнію внутри Пресвятой Троицы соотвѣтствуетъ твореніе виѣ Ея, но рождѣніе и твореніе существенно различны: въ рождѣніи единосущіе; въ твореніи — подобосущіе, поэтому Господь и создаетъ человѣка — вершину твари, по образу и по подобию Своему, а не по существу. Поэтому Рожденіе можетъ пастъ. Posse recessare — существенная особенность твари.

И произошла великая скорбь: тварь-человѣкъ, поставленная возлѣ Бога и лицомъ къ Богу, удалилась отъ Него и стала къ Нему спиной. И ея жизнь стала смертью, а смерть жизнью. Послѣ этого свободная и радостная жизнетворная жертва по образу внутрітроичной Жертвы стала для твари-человѣка невозможна. Является второе послѣ творенія знаменіе любви Божіей; радостная, свѣтлая, и жизненосная внутрітроичная жертва-смерть приносится въ твари и совершается въ твари. Богъ-Слово, Единородный Сынъ Божій погребаетъ Себя въ человѣческой плоти, а плоть эту погребаетъ вмѣстѣ со всѣми грѣшными сынами твари. И является въ твари то, что отъ вѣка совершается въ Троичныхъ нѣдрахъ. Съ этого времени для твари, даже грѣшной даже павшей, даже свободной въ дурной свободѣ грѣшить, раскрывается иной путь спасенія и богоуподобленія. Ибо если въ раю Богъ былъ съ человѣкомъ, то въ вертепѣ и во гробѣ Онъ Самъ сталъ человѣкомъ. И великая скорбь наказанія превратилась въ жертву спасенія.

Вмѣстѣ съ тѣмъ черезъ Богочеловѣчество твари быть явленъ истинный смыслъ Божества и истинный смыслъ человѣка. Полюта бытія есть полюта Богочеловѣческая. Такъ соизволилъ, такъ воскотѣлъ Богъ. Поэтому и личность человѣческая, созданная по образу Сына, въ Которомъ смирился Отецъ и святился Духъ, возсозданная жертвой Сына, по жертвованного Отцомъ и воскрешеннаго Духомъ, получаетъ свой истинный смыслъ въ Богочеловѣкѣ, который лишь Одинъ и есть единая истинная человѣкъ.

ческая личность. Ибо идеальный человекъ т. е. всеединный, всереальный есть лишь въ Богочеловѣкѣ.

Ересь нехристианского «монотеизма» (гл. обр. юдаистического и магометанского) на первый взглядъ состоять въ томъ, что они (иудеи и магометане) исповѣдуютъ не Единаго Бога, а одну ипостась, именно по всѣмъ признакамъ Отчю. Однако, это не есть и Отчая Ипостась, ибо какой же можетъ быть Отецъ безъ Сына и безъ нисходящей на сына Отчей Любви — Духа Святаго, Духа единосущія (омоусія)?

«Одінъ» — это еретическая умаленность единства. Вѣрнѣе «одиночество» («единство») есть еретическая умаленность единства. А единство возможно только въ единствѣ Ипостаси, въ Ихъ единосущії. Единосущіе есть сущность Ипостаснаго Тріединства, а Ипостасное Тріединство есть образъ единосущія. Исповѣдывать Единаго Бога можно только, исповѣдуя Его въ трехъ Лицахъ.

Отсюда ясна нелѣбѣсть обвиненія христианского триптихизма въ многобожіи.

На землѣ и въ человѣкахъ образомъ единосущія является Соборъ. Соборъ явленъ въ людскомъ многоединствѣ, Соборъ явленъ и въ каждомъ человѣческомъ «я». Ибо каждое человѣческое «я» создано по образу и подобію Божію, т. е. по образу единосущія Отца, Сына и Святаго Духа. Можно и нужно сказать, что «мы» человѣческаго многоединства потому и возможно, что каждое человѣческое «я» есть образъ Божественнаго «мы». «Въ тотъ день узнаете вы, что Я въ Отцѣ Моемъ, и вы во Мнѣ, и Я въ васъ». (Іоаннъ, 14,20). «И Я умоляю Отца и дастъ вамъ другого Утѣшителя, да пребудетъ съ вами вовѣкъ, Духа истины, котораго міръ не можетъ принять, потому что не видитъ Его и не знаетъ Его; а вы знаете Его, ибо Онъ съ вами пребываетъ и въ васъ будеть». (Іоаннъ. 14, 16-17).

Эти слова прощальной бесѣды грядущаго на вольную страсть Господа какъ бы вводятъ въ заключеніе бесѣды — въ архіерейскую молитву Иисуса Христа. Молитва сія есть одновременно и мольба Богочеловѣка о приведеніи рода Христианского въ истинную соборность (= церковность) и раскрытие существа соборности. Существо это — единосущіе, единосущіе по образу единосущныхъ троичныхъ нѣдъръ. «Да будуть всѣ едино; какъ

Ты, Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино, — и да увѣруетъ міръ, что Ты послалъ Меня. И спаси, которую Ты далъ Мнѣ, я даю имъ, да будутъ едино, какъ Мы едины. Я въ нихъ и Ты во мнѣ; да будутъ совершенны во едино...» (Іоаннъ. 17, 21-23).

Глубочайшая внутренняя сущность единства есть любовь. Это видно изъ сопоставленія словъ Христа: «потому узнаютъ всѣ, что вы Мои ученики, если будете имѣть любовь между собою» (Іоаннъ 13, 35) съ только что приведенными Его словами: «они да будутъ въ Насъ едино, — да увѣруетъ міръ, что Ты послалъ Меня». Что любовь есть жертва явствуетъ изъ сопоставленія словъ Господа, грядущаго на страданія — «нынѣ прославился Сынъ человѣческій» (Іоаннъ. 13,31), со словами архіерейской Его же молитвы: «И инынѣ прославь Ты Меня Отче у Тебя Самого спаси, которую Я имѣль у Тебя прежде бытія міра». (Іоаннъ 17, 5). Господь Иисусъ прославляется Своей жертвенностью въ Отцѣ, а члены Собора прославляются жертвенностью въ Сынѣ.

На основаніи всего сказанаго можно и нужно утверждать, что сущность Божія, поскольку она нами открыта, — дана, какъ единосущіе Отца и Сына Святымъ Духомъ — т. е. какъ Ихъ Соборъ. Соборность есть икона Божественнаго единосущія на землѣ. И поэтому съ иконографической точки зрѣнія дозволительно сказать: *Богъ есть Соборъ Отца, Сына и Святаго Духа.*

Слова «да будутъ они едино, какъ Мы едино» значатъ: «да будетъ ихъ Соборъ иконой Нашего единосущія», или: «да станутъ они живой, духоносной иконой Нашего единосущія». Ибо и Самъ Господь Иисусъ Христосъ есть образъ, икона Своего Отца: «Сей, будучи сіяніе славы и образъ Ипостаси Его». (Евр. 1, 3).

Иконность и иконопочитаніе коренится, такимъ образомъ, въ глубочайшихъ истокахъ Богочеловѣческой онтологіи.*). Здѣсь же коренится и выросшее изъ аскетической практики глубокое ученіе имѧславства.**) А если такъ, то поелику высшее совершенство есть Божіе единосущіе

*) На этой основѣ данъ нами опытъ богословско-философскаго изъясненія иконопочитанія въ работѣ «Къ метафизикѣ иконопочитанія».

**) См. нашу работу «Догматический смыслъ имѧславства».

щіє — слѣдовательно и созерченный Соборъ — Церковь можетъ быть лишь по Божіему Образу единосущія и коренясь въ немъ. Отсюда слѣдуєтъ также и то, что позаніе сущности Божіей дается изъ пребыванія въ Соборѣ-Церкви, равно какъ и подлинное самопознаніе, которое вѣдь состоить въ раскрытии соборности своего «я», дается лишь истиннымъ пребываніемъ въ Церкви и Соборѣ: «Возлюбимъ другъ друга да единомысліемъ исповѣмъ Отца, Сына и Святаго Духа Троицу Единосущую и нераздѣльную».

Поэтому сказать: «Богъ есть единосущіе Отца, Сына и Св. Духъ» или: «Богъ есть Соборъ Отца, Сына и Св. Духа» — одно и то же.

Эта сторона доктрина единосущія (омоусія) есть основа истиннаго православно-каѳоліческаго церковнаго христіанства. Она всецѣло направлена противъ монархіанства, модализма, анти-тринитаризма и всякихъ рода сектантства. По отношенію къ церковному устройству и управлению естественнымъ выводомъ изъ доктрина единосущности соборности и дополненіемъ къ нему является «правило 34 Св. Апостоловъ» Вотъ его текстъ:

«Епископамъ всякаго народа подобаетъ знати первого въ нихъ, и признавати его яко главу, и ничего превышающаго ихъ власть не творити безъ его разсужденія: творити же каждому только то, что касается до его епархіи, и до мѣстъ къ ней принадлежащихъ. Но и первый ничего да не творить безъ разсужденія всѣхъ. Ибо тако будетъ единомысліе, и прославится Богъ о Господѣ во Святомъ Духѣ, Отець и Сынъ и Святый Духъ».

Огромное значение этого правила въ сферѣ церковно-канонической практики, гдѣ истинная соборность часто оказывалась между молотомъ цезаре-папизма и наковальней папо-цезаризма, совершенно отгѣснило его богословско-онтологический смыслъ.*). А между тѣмъ, послѣднее предложеніе этого правила полно глубочайшаго содержанія именно въ указанномъ смыслѣ. Онъ можетъ быть выраженъ такъ: когда бываетъ единомысліе, то прославляется Отець (Онъ име-

*) Такъ напр., въ толкованіяхъ Никодима епископа далматинско-истрійскаго на «Правила («αὐτοὺς») Православной Церкви» все внимание толкователя сосредоточено на церковно-канонической сторонѣ его и на разборѣ конкретныхъ случаевъ.

нованъ въ правилѣ Богоомъ) во Св. Духѣ (который и есть Духъ единосущія), низводимомъ о Именіи Иисуса Христа (который названъ въ Правилѣ Господомъ). Въ соборномъ единомысліи прославляется Отець, Сынъ и Св. Духъ. Но изъ св. Писанія и литургическихъ текстовъ видно, что понятіе «славы» тѣсно связано съ понятіемъ «изображенія» (απαγγελτική υφεστήση Евр. I. 3; «Свѣте Тихій» — φροντιστικъ вечерни и др.). На основаніи этого и можно смѣло утверждать, что въ соборномъ единомысліи является образъ единосущія Пресв. Троицы.

Нарушеніе соборности идетъ обыкновенно въ двухъ направленихъ. Либо авторитетъ «перваго изъ епископовъ» непомѣрно возрастаетъ, поглощая значеніе прочихъ епископовъ, и тогда на-лицо папизмъ, въ которомъ погрѣшеніе противъ Св. Духа соборности конкретно выражалось въ доктринальной деформаціи filioque (доктрина папской непогрѣшитимости и filioque связана тѣснѣйшими внутренними узами; сюда надо отнести и протестантизмъ, грѣшашій тѣмъ, что можно было назвать «множественнымъ папизмомъ» Ср. А. С. Хомякова «О Церкви»)

Стремясь поглотить всякую власть, папизмъ въ силу внутренней логики переходитъ въ папо-цезаризмъ. Для него характерной является тенденція къ вторженію въ сферу мірскихъ дѣлъ и къ использованію духовной власти и духовнаго авторитета въ цѣляхъ политическихъ. Этимъ не только не достигается ощирковленіе и освященіе свѣтскаго общества, но скорѣе приводить къ обратному результату — къ утратѣ церковныхъ цѣлей и къ подмѣнѣ ихъ цѣлями свѣтскими. Въ силу этого древняя Вселенская Церковь рѣшительно осудила вмѣшательство духовенства въ мірскія дѣла («Правила Св. Апостоловъ»: 6, 81, 83. «Правила IV-го Вселенскаго Собора»: 3,7 и др.).

«Епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ, да не прiemпть на себя мірскихъ попеченій. А иначе да будетъ изверженъ отъ священнаго чина». (6-ое «Правило Св.- Апостоловъ»)

«Рекли мы, яко не подобаетъ епископу или пресвитеру вдаваться въ народныя управления, но неупустительно быти при дѣлахъ церковныхъ. Ибо убо да будетъ убѣждень сего не творити, или да будетъ изверженъ. Ибо никто же не можетъ двумъ господамъ работати, по Господней за-

повѣди». (Ме. 6, 24). (81 «Правило Св. Апостоловъ».)

«Епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ, въ воинскомъ дѣлѣ упражняющійся, и хотішъ удержати особое, то есть римское начальство и священническую должностъ: да будетъ изверженъ изъ священаго чина. Ибо кесарева кесареви, Божія Богови». (Ме. 22,21) (83 «Правило Св. Апостоловъ»).

Послѣднее изъ приведенныхъ Апостольскихъ Правилъ какъ бы предвидѣть экспесъ римскаго папо-цезаризма и прямо направлѣнъ противъ него.

У римскаго первовсвященника было только одно средство отклонить эти запреты: объявить себя выше Собора. Это и было сдѣлано провозглашеніемъ догмата папской непогрѣшимости. Но такъ какъ Соборъ дѣластся тѣмъ, что онъ есть (т. е. истинныемъ Соборомъ) силою и наитіемъ Св. Духа, который, какъ мы уже видѣли, есть Духъ соборнаго единосущія въ человѣческихъ обнаруживающей свойство, , присущее Ему отъ вѣкія Троичныхъ нѣдрахъ, то попраніе соборности, то есть отверженіе Лица Св. Духа. (Ибо личное бытіе Св. Духа и состоіть въ томъ, что Онъ есть исходящее отъ Отца единосущіе).

Это отверженіе Лица Св. Духа, Его личнаго бытія, конечно, не высказывается прямо. Однако, оно имѣть какъ практическое, такъ и догматическое выраженіе. Практическое его выраженіе есть, какъ мы только что уже сказали есть соборничество въ церковной жизни. Догматическое его выраженіе есть *filioque*, въ которомъ черезъ смѣщеніе Отчей и Сыновнѣй Ипостаси, именно въ Ихъ отношеніи къ Св. Духу, Третья Ипостась оказывается свойствомъ (акциденціей) Первой и Второй. Этимъ оказывается поврежденій вся триадолоія. Это и не удивительно, ибо пресвятая Троица есть предвѣчный, всесовершенный Соборъ Отца, Сына и Св. Духа, иконой которого является земная Церковь-Соборъ. Замутненіе сознанія по отношенію къ земному Собору привело съ роковой необходимостию къ замутненію сознанія по отношенію къ Лицамъ Небеснаго Собора.

Единство соборное также нарушается вклиниющимся въ него вѣцерковнымъ моментомъ свѣтской узурпациіи со стороны кесаря, похищающей права епископата и не помѣрно призывающей, а то и вовсе уничтожающей значеніе первого изъ нихъ; тогда на лицо *цезаре-папизмъ*,

который хотя и не сопровождается писанной доктрической деформацией, но зато на протяженіи всей своей беззаконно-узурпаторской практики являетъ сплошную деформацію и беззаконіе. Въ частности онъ грѣшилъ противъ «Правила 30 Св. Апостоловъ» и «Правила 3-го Седьмаго Вселенскаго Собора». Они гласятъ слѣдующее:

«Аще который епископъ, мірскихъ начальниковъ употребивъ, черезъ нихъ получить епископскую въ Церкви власть: да будетъ изверженъ и отлученъ, и вѣсъ сообщающіеся съ нимъ». («Правило 30 Св. Апостоловъ»).

«Всякое избрание во епископа, или пресвитера, или діакона, дѣлаемое мірскими начальниками, да будетъ не дѣйствительно по правилу, которое глаголеть: аще который епископъ мірскихъ начальниковъ употребивъ, черезъ нихъ получить епископскую въ Церкви власть, да будетъ изверженъ и отлученъ, и вѣсъ сообщающіеся съ нимъ. Ибо имѣющій произвѣстися во епископа долженъ избираемъ быти отъ епископовъ, якоже святыхъ отецъ въ Никей опредѣлено въ правилѣ, которое глаголеть: епископа поставляти наилѣпѣ прилично вѣсъ, таи области епископамъ: аще сіе не удобно, или по надлежашій нуждѣ, или по дальности пути: то по крайней мѣрѣ три вкупѣ соберутся, а отсутствующіе да пріимутъ участіе въ Избраніи, и изъявлять согласіе посредствомъ граматъ, и тогда творити постановленіе. Утверждати же таковыя дѣйствія въ каждой области подобаетъ ся митрополиту». («Правило 3 Седьмаго Вселенскаго Собора»).

Практика цезаре-папизма является не только волюющимъ потрясеніемъ вышеприведенныхъ основъ церковнаго управления. Она сопровождалась и сопровождается постоянной тенденціей къ обезглавленію Церкви. Систематическихъ наслідій Византійскихъ императоровъ, среди которыхъ насчитывается внушительное число еретиковъ и преступниковъ, уничтоженіе Петромъ I патріаршества, съ замѣйной его лицемѣрными и беззаконными Синодомъ (символъ беззаконія оберъ-прокуроръ), борьба большевиковъ и монархистовъ съ патріаршествомъ, какъ съ символомъ и центромъ чистоты и самостоятельной церковности, вхожденіе свѣтскаго лица (императора) чрезъ царскія врата и беззаконное причащеніе его по іерейскому чину въ достаточной степени говорятъ

о томъ, что цезаре-папизмъ если и не фиксировалъ себѣ въ видѣ писанной ереси, то на практикѣ представлялъ фактическую и непрекращающуюся ересь. Впрочемъ, среди работѣнныхъ нарушителей выше-приведенныхъ каноновъ уже шла рѣчь объ объявленіи цезарскаго муропомазанія «восьмымъ таинствомъ». Это и было бы характерынмъ выраженіемъ ереси цезаре-папизма, представляющаго, также какъ и filioque, грѣхъ противъ Св. Духа. —

Великимъ зломъ цезаре-папизма было систематическое расщепленіе , разсобореніе святительской совѣсти, мирившихся съ нимъ и поступавшихъ къ нему подъ начало архипастырей. Еще въ 1503 г. ростовскій священникъ Георгій Скрипника подалъ Собору заявленіе , въ которомъ яркими красками обрисованъ недугъ святительской совѣсти, вносящий облегчившей злое дѣло Петра I-го.

«Господа священникальники! Не духовно управляются вѣриные люди: надзираете за церковью по обычая земныхъ властителей, чрезъ бояръ, дворецкихъ, тѣновъ, недѣльщиковъ, подводчиковъ, и это для своего прибытка, а не по сану святительства. Вамъ достоинъ пасти церковь священниками благоразумными, а не мірскими воинствомъ».

Къ этому надо прибавить, что въ наше время роль «мірскаго воинства», съ помощью котораго утратившіе церковную совѣсть архипастыри, пытаются пасти стадо Христово, играютъ крайнія политическія партіи.

Печальный опытъ исторического прошлаго съ ясностью говорить намъ о томъ, что камнемъ преткновенія для наличныхъ представителей правящей церковной іерархіи было ихъ отношеніе къ свѣтской власти. Оно чрезвычайно рѣдко было ровнымъ, спокойнымъ и твердымъ, оно почти никогда не осуществляло заповѣди Христовой, повелѣвавшей воздавать кесарево кесареви; т. е. быть только лояльнымъ. Ореоль свѣтскаго могущества римскаго императора слѣнилъ глаза и, какъ это ни страшно сказать, затмевалъ кроткое сіяніе Отчей Ипостаси. И на дѣлѣ было такъ, что по отношенію къ Царю Небесному соблюдалась лояльность, а фактически вся «слава, держава, честь и поклоненіе» воздавались кесарю. Слишкомъ часто забывались слова Псалмопѣвица: «Не надѣйтесь на князи и сыны человѣческіе, въ нихъ же нѣсть спасенія». И эмпірическая история земной церкви, начи-

ная съ эпохи Константина до нашихъ дней, представляетъ въ сущности, за рѣдкимъ исключеніемъ , картину «авилонскаго плѣненія» церковной іерархіи. Это плѣненіе сказывалось въ двухъ діаметрально-противоположныхъ отношеніяхъ къ свѣтской власти. На Западѣ плѣнившіеся ею римскіе архипастыри вступали съ кесаремъ въ ожесточенную борьбу за овладѣніе кесаревымъ же. На Востокѣ работѣнно клонили вѣю передъ кесаремъ, отдавая ему не только свѣтскую, но и духовную власть, а для себя чая лишь благъ земныхъ да «мірскаго воинства», ограждающаго эти блага.

Нынѣ Промысломъ Божіимъ окончательно уничтоженъ ложный ореолъ вокругъ кесаря, независимо отъ того, кѣмъ бы онъ ни являлся — «сувореннымъ народомъ», самодержцемъ или партійнымъ террористомъ — диктаторомъ. Наша эпоха сокрушившая столь много ложныхъ кумировъ , въ дребезги разбила и кумиръ кесаря во всѣхъ его видахъ. Отнынѣ — лишь техника управления, обязывающая добросовѣстности въ такомъ же смыслѣ, какъ и любая другая общеполезная техника, на которую, конечно, надлежитъ призывать Божіе благословеніе, ибо сказано: «Безъ Мене не можете творити ничего». Поэтому и познается настоящая власть, что на нее безъ внутреннаго противорѣчія и безъ хулы можно и нужно призывать Божіе благословеніе. Но это и значитъ, что единственная истинная власть есть власть Божія. Эта власть повелѣваетъ намъ, чтобы человѣческія мно-годинства усовершались по образу Божіего единосущіи и, прихода въ Соборъ, представили бы истинное тѣло Христово. А это совершенно не касается техники управления, формы которой отнюдь не опредѣляютъ ея содержанія: ибо вполнѣ возможны благочестивыя народоизрѣства, равно какъ и не исключена богомързкая монархія и наоборотъ. И когда люди забываютъ это, тогда и случается, что въ жестокихъ страданіяхъ отъ малоумной или звѣровидной земной власти вспоминаютъ о единственной и истинной власти Небеснаго Собора, Отца, Сына и Св. Духа, властившаго надъ сердцами человѣческими и соединяющаго ихъ воедино по Своему Образу.

Августъ 1926.
Парижъ.

В. В. Ильинъ.

СВЯТАЯ ЗЕМЛЯ.

Объ отречени.

Всякое отречение есть ложь. Отрекаясь, мы утверждаем подлинную реальность того, что почитаем зло и, таким образомъ, воплощаем зло въ сущее засякимъ своимъ отречениемъ.

Отречение всегда путь въ плоскости, въ двухъ измѣреніяхъ, и никогда въ немъ нѣтъ преображенія въ новое измѣреніе, въ немъ нѣтъ глубинности.

Для того, чтобы найти подлинное, человѣку надо умѣть не отрекаться, а преобразовать. Все, что суще, можетъ и должно быть преобразовано. И только постигая возможность преобразенія, мы до конца отрицаемъ и уничтожаемъ зло.

Такимъ образомъ зло является реальностью, поскольку мы его опознаемъ, какъ реальность, и этимъ самымъ, даже отрекаясь отъ него, воплощаемъ его, какъ одинъ изъ возможныхъ путей.

Въ дѣйствительности зло не путь, а состояніе непреображенности. И въ этомъ смыслѣ степени зла могутъ быть различны, такъ же, какъ различны могутъ быть степени преображенности.

Все въ исходныхъ точкахъ непреобразовано.

Все въ предѣлѣ преобразовано.

Мы этого нѣтъ исключений. Утверждение же исключений, — это утверждение равной значимости зла и добра, Бога и дьявола, и равной иже подлинной воплощенности.

О путяхъ.

Къ подножью преображенія бытія есть много путей. И въ полнотѣ преображенія бытія не можетъ быть пути, не приводящаго. Всѣ истинно сущіе пути ведутъ къ Богу.

Въ этомъ смыслѣ пути отреченія, — не истинно сущіе. Они, — только круженіе

вокругъ центра, а не движеніе къ нему по радиусу.

Истинный подвигъ не отрекается, а только преображаетъ, подымается изъ степени въ степень.

Предопредѣленность человѣческой жизни заключается въ ея причастности къ одному изъ многихъ путей. Человѣкъ какъ бы «талантливъ» къциальному пути и «бездаренъ» къ другому. И въ этомъ отношеніи каждому отдѣльному человѣку многіе удаленные отъ него пути въ сути своего понятія.

Первый шагъ, — это органическое угадываніе предопредѣленного пути. Въ выборѣ его нѣтъ свободы, какъ нѣтъ свободы въ выборѣ своей талантливости.

Зато полная свобода въ достижениіи степеней преображенія своего пути.

Человѣкъ воленъ оставить его въ первоначальной тьмѣ. И человѣкъ можетъ усилиями свободной воли, свободного подвига преобразить его до предѣла святости.

Въ полнотѣ преображенія бытія вѣсчи необходимы. Миростроительство осуществляется изъ всѣхъ камней, существующихъ въ жизни.

Но въ теченіи временъ, въ не завершенности, есть дороги, никогда не перескачающіяся, и люди, идущіе по нимъ, никогда не могутъ встрѣтиться, — да и встрѣча, эта имъ не нужна.

Есть дороги одинокія, не связанные съ другими дорогами.

И, наконецъ, есть дороги, какъ бы взаимно обусловливающія свое бытіе, необходимыя, главнымъ образомъ, по своей взаимной связности, по вѣчнымъ взаимнымъ отдачамъ и получаніямъ.

И если у человѣка есть «талантъ» къ одной изъ такихъ дорогъ, то въ немъ неизбѣжно полное пониманіе, полная мѣра любви по отношенію къ сопричастной ему дорогѣ.

Взаимно связанные дороги, — всегда дороги любви и отдачи.

О земле.

Один изъ такихъ путей, обусловленный наличиемъ другого пути, — это путь земли.

Пусть идуть къ истинѣ тѣ, кто земли не знаютъ. И нельзя мѣрить, легокъ или тяжелъ ихъ путь. Но надо, чтобы они, не видя, и не зная, благословили землю и не думали, что земля это то, что нужно преодолѣть, отчего нужно отречься.

Въ исходной точкѣ земля, — это мракъ. Въ приближеніи къ Богу земля, — Святая Земля, Преображенія Плоть.

Въ этомъ смыслѣ она не исключеніе, а какъ все подлинно сущее, она можетъ и должна быть преобразована.

Но путь, стоящій подъ знакомъ земли, всегда связанъ съ другимъ путемъ, онъ цѣликомъ опредѣляется другой, противоположный путь, и цѣликомъ опредѣляется имъ.

Туть вѣчная отдача и вѣчное восполненіе.

Въ путяхъ земли нельзя всегда, шагъ за шагомъ, подыматься въ гору.

Въ путяхъ земли минуты паденія кажутся послѣдними минутами, и во время принесенія жертвы кажется, что эти жертвы не могутъ быть оправданы. Въ путяхъ земли нѣтъ ровнаго полета, а есть часто паденіе въ пропасти, изъ которыхъ надо потомъ выкарабкиваться, потому что крыльевъ на этихъ путяхъ не дано.

Туть очень трудно быть зрячимъ, потому что все отдается на другой путь, и все получается съ другого пути и никогда по этому нельзя мѣрить, сколько придется отдать, и сколько можно получить.

Въ путяхъ земли много труда и пота.

И трудомъ, и потомъ, и слѣпотой, и жалостью, — земля свята.

О степеняхъ.

Отъ темноты до преображенія на всякомъ пути много степеней.

Когда изъ нѣдѣль земли прорастаетъ сѣмя, непреображенія земля несетъ свою непреобразующую жертву. Слѣпая рождаетъ слѣпую жизнь и отдаетъ ее въ жертву слѣпымъ.

Путь рождающихъ земныхъ нѣдѣль и путь прозябающаго сѣмени, — два смеж-

ныхъ пути, взаимно неизбѣжныхъ и противоположныхъ.

Но это въ предѣлахъ непреображенности.

На другихъ путяхъ можно прослѣдить степени преображенности.

На отдельномъ человѣческомъ пути, напримѣръ, личность воспринимаетъ себѣ первоначально, какъ нѣкое органическое единство. Человѣкъ утверждаетъ себя, какъ сущее, но не какъ преображенное сущее.

Слѣдующая ступень будетъ воспріятіе себя, какъ нѣкого психического единства.

По отношенію къ первоначальному состоянію это уже степень преображенія.

Но по отношенію къ послѣдующему тутъ духовная тьма не преодолѣна, надо искать духовнаго ощущенія себя, своего перевоплощенія въ слѣдующую степень преображенности.

Можно найти другой примѣръ въ единстве многихъ.

Первоначальная степень, не просвѣтленная преображеніемъ, — это единство въ количествѣ, механическое сочетаніе коллектива. Туть могутъ быть такія утвержденія:

— «Мы вмѣстѣ идемъ на охоту, потому что только десять рукъ, а не одна и двѣ руки, способны ослить силу дикаго звѣря».

И туть не важно индивидуальное лицо того, кто идетъ, потому что имѣть значение только сѣть рукъ, кому бы они не принадлежали.

До извѣстной степени коллективъ, осуществляемый此刻 въ Россіи, основная сущность большевизма, — это тоже исчислѣніе количества, — не Иванъ, Петръ, Сидоръ и такъ далѣе... а одинъ, два, три, сто, тысяча!!! Не органическое слияніе свободныхъ путей, а механическое ихъ сочетаніе.

Въ путяхъ преображенія Иванъ, Петръ, Сидоръ начинаютъ существовать, какъ органически и свободно слитыя воли. Туть «свободное волеизъяненіе не всего народа». Туть гармонически осуществленное народоправство. Количество не соединяется механически, а становится единымъ цѣлью организмомъ, народомъ, имѣющимъ свое единое лицо и включающимъ въ себя отдельныхъ индивидуальные лица. Это не горсть песка коллектива, а крѣпкое единство всѣхъ частей каменной глыбы.

Въ предѣлѣ преображенія, въ полнотѣ,

тамъ, — «гдѣ двое или трое во Имя Мое тамъ и Я посреди нихъ».

Другими словами, двое или трое не слагаются, какъ отдельные механическія единицы коллектива. Двое или трое не сростаются, какъ органическое единство творящаго свою волю народа. А слагаясь, срашась, они не остаются равными себѣ, но приобрѣтаютъ отъ факта сложенія, срошенія еще нечто, что въ нихъ не заключено, нечто, что по существу больше ихъ, что преображаетъ и вновь опредѣляетъ ихъ.

Въ этихъ линіяхъ можно искать многихъ путей. Тутъ пути націи, пути демократіи, пути соціализма.

Три эти слова опредѣляютъ большую и подлинную степень преображенія первоначальной тьмы коллектива. Они возможны лишь при достижениѣ значительного совершенства.

Но, конечно, они не завершеніе, они не окончательное преодолѣніе, не окончательное преображеніе, не святость, не полнота послѣдней реальности, не моментъ слынія съ Богомъ.

И въ этомъ отношеніи движеніе мыслится безконечно долгимъ и трудно опредѣлимъ въ отрѣзкѣ времени нашихъ жизней.

Тутъ важно только утвердить подлинную реальность, подлинную сущность этихъ путей.

Кто имѣть къ нимъ «талантъ», туть долженъ и въ правѣ идти по нимъ, потому что въ предѣлѣ они ведутъ къ послѣдней полнотѣ Божества.

Отъ камня до духа, — все суще и все неизбѣжно въ послѣдней полнотѣ.

О материнствѣ.

Слѣпая земля несла въ своихъ нѣдрахъ стѣлѣ сѣмѧ. Не она выбирала судьбу свою и не сѣмѧ волей своей избрало себѣ нѣдра земли, а такъ было назначено имъ.

И въ отдачѣ своего плода миру земля принесла не своей волей избранную слѣпую жертву.

Дальнѣйшая степень преображенія этого пути, — опознавшее себя материнство.

Часть себя становится иной жизнью и остается кровно слитой съ начальной жизнью.

Въ материнствѣ есть воплощенное существование въ себѣ и въ другомъ, — въ другомъ, отдельномъ отъ себя. Мать, оставаясь въ сынѣ, отдаетъ его всѣмъ до-

рогамъ земнымъ, всѣмъ полямъ земнымъ, всѣмъ страданьямъ, и соблазнамъ. Мать уже не вольна въ судьбѣ сына, и вмѣстѣ съ тѣмъ неразрывно связана во всѣхъ его путяхъ съ нимъ.

Въ материнствѣ предѣльное ощущеніе гибели, потому что нѣть никакихъ силъ вмѣшаться въ сыновній путь.

Въ материнствѣ самая великая любовь, потому что оно издали и безъ возможности что-либо измѣнить влечется за сыновнимъ путемъ и какъ бы со-живеть въ своей раздѣльности съ этимъ сыновнимъ путемъ.

Материнство не имѣть крыльевъ, потому что оно не можетъ рѣшать. Оно только раздѣляетъ чужое рѣшеніе. Оно страдаетъ чужимъ, вольно избраннымъ страданіемъ, и для него это страданіе не вольно избранно, а только неизбѣжно принятъ.

Материнство не виновато, но отвѣтствено. И вмѣстѣ съ тѣмъ даже въ отвѣтственности оно не можетъ выбирать своихъ рѣшений.

Материнскій путь въ степеняхъ преображенія можетъ иногда стоять неизмѣримо ниже сыновняго пути, но даже и это не избавляетъ его отъ отвѣтственности и болѣи за болѣе преображенную степень.

Тутъ все не волею избрано, а до конца неизбѣжно.

Тутъ въ гибели нѣть сознанія преодолѣнія, въ страданіи нѣть ощущенія достижениѧ, тутъ земля молчитъ, а звѣри воютъ, а люди исходять мукой отъ не завершаемой жалости.

Но ничего, ничего измѣнить нельзя.

Потому что можно не вести и выводить, а только сопутствовать.

О сыновствѣ.

Сопутствовать, — другому.

Земной путь, материнскій путь сопряженъ съ существованіемъ сыновняго.

Для матери нуженъ сынъ.

Для воплощенія материнства воплощеніе сыновства.

Важно знать, — есть ли и обратная необходимость и обратная зависимость.

Или вышло сѣмѧ изъ нѣдѣль земли, принесла земля миру свой плодъ, — и дальше, — пути не встрѣтятся.

Или, — въ другой степени, — отдала мать сына всѣмъ дорогамъ жизни и больше къ ней сынъ не вернется.

Еще точнѣе, — нужно ли и неизбѣжно ли для сына сопутствіе матери .

Всѣ люди сыновья.

Но есть сыновья, не причастныя сыновству. Это тѣ, дорога которыхъ иначе намѣчена, которые имѣютъ крылья иныхъ путей.

Много плодовъ земныхъ идетъ въ пищу птицамъ и звѣрямъ и не всѣ вновь обращаются , какъ сѣмя, въ земныхъ нѣдра.

Но есть люди, причастныя сыновству. Это тѣ, кто знаетъ и нуждается въ вѣчномъ стѣдованіи за ними матерей, не могуущей помочь и безсильной что-либо измѣнить.

Причастныя сыновству тѣ, кто даже будучи вождями, всегда остаются вѣдомыми, тѣ, кто идетъ не въ одиночку, а всегда чувствуетъ за собой идущихъ и вѣдомыхъ имъ.

Это тѣ, передъ которыми впереди не прорубленная дорога, а заросшая лѣсная чаща.

И наконецъ, — главное, — причастныя сыновству, идуть не къ побѣдѣ въ легкой борьбѣ, а могутъ побѣждать , только принесенiemъ себя въ жертву. Плоды же побѣды, — не для нихъ.

Сыновство опредѣляетъ ихъ подвигъ, какъ жертву, какъ защиту собою, — своей кровью и мукой, — тѣхъ, кто стоитъ за ними.

И вотъ тутъ ясно, что самый высокій подъемъ ихъ въ степеняхъ преображенности, не исключаетъ, а наоборотъ предрѣшаетъ минуты бессилія , минуты звѣрина го воя, минуты такія, когда они падаютъ на землю и ничего не могутъ , и хотятъ только , чтобы чья-то , тоже ничего не могуущая измѣнить рука, прикоснулась къ нимъ, чтобы путемъ прикосненія къ матери они осознали , что они не до конца одиночны, что ничего не мѣняющіе связь ихъ съ нѣдрами даютъ передышку, наполняютъ новыми силами.

Путь сыновства неизмѣнимъ, — это путь вольно выбранной жертвы. Но онъ осуществимъ только при наличіи матери, въ бессиліи своемъ покрывающей силу сына.

Тутъ важно только знать, что въ своей степени они могутъ быть не равнозначны. Сынъ можетъ быть въ предѣльныхъ степеняхъ преображенія, въ приближеніи къ святости. А мать можетъ быть въ это время лишь темными земными нѣдрами.

И не смотря на это ихъ встрѣча неизбѣ-

жна и необходима для обоихъ. Прикоснувшись къ темнымъ земнымъ нѣдрамъ, сынъ получаетъ право на свой подвигъ и силу для него.

Никакая «косая сажень въ плечахъ» не можетъ казаться матери чѣмъ то, чего она не можетъ покрыть собой.

Богоматерь.

Не знаю, могъ бы кто-нибудь понять святость земли , и святость материнскаго пути, если бы мы не имѣли его передъ глазами въ полномъ его преображеніи.

Преображеніе и обоженіе земли, плоти, матери, — это Богоматерь.

Путь Богоматери, — не Голгофа. Она не могла даже молить, чтобы ее миновала горькая чаша ея пути. Она могла только принять его любовью, жалостью, неизбѣжностью, обреченностю.

Это не вольные страданія крестной смерти, а заранѣе предрѣшенный и неотвратимый обюдоострый мечъ, проходящій въ сердце.

Сыновство Христа одновременно сыновство не только Богу, но и Богоматери. Сыновство, преображенное до послѣдней полноты. И въ этомъ сыновствѣ, въ этомъ подвигѣ жертвы не было возможности щадить мать; оберечь ее отъ обюдоострого меча въ сердцѣ.

Богоматерь, — Преображенія Плоть, Святая Земля. И защищена она, и обожена она, и искуплена она страданіями Сына. Для искупленія ея, — а въ ней всѣхъ , — силь пришелъ въ міръ. Путь сыновства, — путь жертвы за мать. И путь этотъ вмѣстѣ съ тѣмъ есть путь, произназій сердце матери обюдоострымъ мечомъ.

Земля свята своимъ стояніемъ у креста. Земля искуплена мечомъ , ее произвѣшивъ Но земля не на крестѣ. Земля не волею своей избираетъ путь свой, а волею Сына, жертвы влекома и идеть по пути своему.

Но это все въ послѣднихъ вершинахъ преображенія.

Человѣческое.

Въ осуществлениіи материнскаго началиа виѣ предѣловъ отдельныхъ человѣческихъ путей, а въ общемъ историческомъ раскрытии и пути всего человѣчества, есть та же устремленность къ послѣднимъ предѣламъ преображенія, къ полнотѣ бытія.

Человечество по сути своей сыновни и путь человеческий, — путь сыновний.

В предъяль, преображеному человечеству противостоять Святая Земля, изначальная мать его, влекущаяся за его крестнымъ путемъ и предстоящая его преображающей Голгофѣ.

И въ предъяль нескончаемая человеческая Голгофа заключена въ вѣчномъ утверждѣніи себя, какъ Богочеловечествъ. Въ этомъ послѣднія степень преображенія пути человеческаго, до сліянія его съ полнотой.

Но въ каждое данное время воплощеніе въ Богочеловечество не является предъяльнымъ, всегда лишь въ становленіи.

Сыновству человечества сопутствуетъ материнское начало земли.

Земля какъ-бы усыновляеть божественную ипостась сына. И Голгофу человечества, опредѣленную божественной ипостасью Богочеловечества, воспринимаетъ, какъ обоядоострый мечъ, неизбѣжность котораго отвратить нельзя.

При всей реальности понятія «человечество» оно реально неизнаваемо. При всей реальности понятія земли, она тоже не дана физическому постиганію.

Поэтому въ области постигаемыхъ реальностей надо говорить объ отдельныхъ лицахъ, воплощающихъ въ себѣ частично или сыновний путь человечества, или материнскій путь Святой Земли. И только такъ можно познавать эти два начала.

Путь человеческаго сыновства, путь вольно избранной жертвы и искупающей смерти, сознаваемой, какъ гибель, какъ послѣдний предъяль, — удѣль многихъ, тѣхъ, кто является подлинными отборителями человечества.

И такъ же въ отдельныхъ людскихъ путяхъ отображенъ ликъ святой земли, безсильной измѣнить и отвратить что-либо, но принимающей обоядоострый мечъ.

На этихъ путяхъ люди не ищутъ и вольно избираютъ жертву, а неизбѣжно предстоитъ чужой жертвѣ, не страдаютъ, а со-страдаютъ, не борются, а облегчаютъ борющихся, не побѣждаютъ, а стенаютъ отъ трудности побѣды.

Путь этотъ не крылатъ. Путь этотъ никуда будто бы и не выводитъ, потому что преображается только чужимъ преображеніемъ.

По онъ въ общемъ міростроительствѣ такъ же святъ и неизбѣженъ, какъ путь сыновній, потому что нестерпимъ быль бы сыновній путь, если бы у Голгофы

не стояло материнство, если бы не было сознанія, что Голгофа воспринимается материнствомъ, какъ мечъ, пронзающій душу.

И можно утверждать, что въ любое время и въ любыхъ степеняхъ преображенности, люди материнскаго пути опознаютъ тѣхъ, кто на путяхъ сыновніхъ.

И обратно.

Ни время, ни мѣсто, ни степень тяжести, ни внутренняя значимость ея, — не монутъ помѣшать мгновенному опознанію.

Дальнѣйшее опредѣляется только однѣмъ, — нужно ли вътъ сейчасъ, вътъ на этотъ крикъ броситься къ данному сыну данной матери, или — вѣрѣ, — дѣйствительно ли истинно и неотвратимо она влекома сейчасъ по окрестному пути даннаго сына.

В о в р е м е н и о мъ.

Въ историческомъ раскрытии Богочеловечества, въ приближеніи къ состоянію, когда всѣ будуть едино, — есть эпохи, стоящія подъ различными знаками, какъ бы исключительно посвященные одному изъ началъ, входящихъ въ едино человеческое лицо.

Часто въ чередованіи ихъ противоположной значимости они какъ бы отрицаютъ другъ друга. И истины, найденные на другихъ путяхъ, тогда объявляются ложью. Тутъ опять утвержденіе реальности зла путемъ отрицанія истинности одного изъ путей къ человеческому преображенію.

Эпохи, стремящіяся къ утвержденію человеческихъ началъ въ постепенно преображающемся Богочеловечествѣ, часто кощунственно отрекаются отъ предшествующихъ эпохъ, когда человеческая мысль была устремлена къ постиженію своей причастности Богу.

А эпохи устремленныя къ Богу, какъ бы отрекаются отъ своего человеческаго естества и предаютъ его.

Надо имѣть любовь, чтобы видѣть въ предъяль преображенія святость обѣихъ естествъ.

И можетъ быть человечество въ течениіи и восхожденіи своемъ было бы разсыпано, раздроблено на части, вѣчно бы отрекалось отъ своего вчерашняго дня и этимъ самимъ предавало бы себя злу не могло бы имѣть единаго лица и единаго пути, — если бы при всѣхъ мукахъ этихъ попыткъ отречься, предать, раздро-

биться и разсыпаться, если бы при всевременном предавании себя вольной смерти, — человеческому роду не предстояла бы Мать.

Земля не отречется от человечества и не предаст своего материнства. Земля объединит разрозненный временем мучики. Земля оправдывает и минуты исканий своих человеческих путей, и минуты, когда дух человеческий приближается к славию к Богомъ.

Потому что минута даже величайшего подвига звенихъ въ духъ матери какъ волы:

— Боже мой, Боже мой, вскаке оставилъ меня?

Родина и народъ.

Родина — родившая — Мать — родная земля.

Народъ — народившися, — Сынъ.

Для царя мать, — изъ всѣхъ земель самая Земля, изъ всѣхъ матерей наша мать, Россія.

И сыновенъ путь русского народа по отношению къ ней.

Надо только понять, что каждый отдельный человѣкъ можетъ быть корнями своими болѣе причастенъ русскому народу или болѣе причастенъ Россіи.

Русский народъ вольно выбралъ сыновнюю гибель свою и взошелъ на Голгофу. Можно отдельному человѣку вмѣстѣ съ нимъ восходить на Голгофу и вмѣстѣ съ нимъ вольно избирать крестъ свой.

Материнскій путь Россіи, страны, земли, мука не вольно избранная, а притерпѣваемая. И вмѣстѣ съ ней можно отдельнымъ людямъ раздѣлять мечь Голгофскаго креста, пронзающій сердце.

Материнская мука Россіи, путь ея преображенія. И въ ней она какъ бы утверждаетъ себя, какъ исконно материнскій путь, путь по преимуществу материнскій.

Среди міра Россія, — всего болѣе земля, Святая Земля, мать, удѣльь Богородицы.

Народамъ даны разные пути.

Россія же данъ материнскій путь и въ этомъ нельзя не видѣть конечную цѣль ея служенія.

Россія сопутствуетъ со-страдаетъ міру. Россія не вольнымъ хотѣніемъ береть, и отрекается, и вновь береть свой крестъ, а силой своего материнства влекома за міромъ, за народомъ своимъ, пронзена мечомъ крестной муки человечества. И

силой материнства своего можетъ она покрыть сильного.

И вмѣстѣ съ тѣмъ міръ, народъ, не можетъ пощадить матери.

Должное.

Уже вѣка познается истинное имя Россіи и истинное имя ея народа.

Исторически чередуются различны эпохи.

Они могутъ быть эпохами, стоящими подъ знакомъ материнства. Или эпохами, стоящими подъ знакомъ сыновства.

А въ сыновствѣ, — въ пути не родины а народа, — есть всегда воплощаемое Богочеловечество.

Другими словами, соборно-единый русский народъ въ предѣлѣ своемъ можетъ быть преображенъ въ подлинное Богочеловечество.

Но эпохи дробятся и дальше. Иногда народъ со всей страстью и мукой посыпаетъ своихъ дѣтей на смерть и на гибель, въ тюрьмы и на висѣлицы, для утвержденія и раскрытия полноты своего человеческаго лика.

Дерзновенность человеческаго начала опредѣляетъ себя, какъ должно. Человеческая справедливость говорить о человеческомъ равенствѣ и бѣться до смерти противъ рабства.

Материнство, Родина, Россія сопутствуетъ человеческому пути своего народа, благословляетъ его, и стоять у его креста.

И путь этотъ человеческій въ предѣлахъ преображенности святы, не отрицаемъ, не обходимъ, какъ одинъ изъ частей преображенія Богочеловечества.

И если въ чередованіи эпохъ за такимъ поколѣніемъ идетъ другое, отрицающее его, и избираетъ муки духа, очищеніе міра личной углубленостью, то въ отреченіи народъ раскалываетъ себя, теряетъ единый путь, утверждаетъ хаосъ, зло, отсутствіе цѣльности.

Въ самомъ себѣ каждый истинно сущій путь ведетъ къ полнотѣ Божества. И поэтому тутъ вопросъ только въ томъ, къ какому пути «талантливо» данное поколѣніе.

Но синтезъ всѣхъ путей, цѣльность разнодѣльныхъ частей народа, собираніе всѣхъ подвиговъ въ единый народный подвигъ, даетъ материнство.

Родина, родившая, Святая Земля, Россія — влеклась раньше за сыновнимъ путемъ своего народа, когда онъ утверждалъ

свою человѣческую свободу. Она же влечется и сейчас за нимъ, когда, отрекаясь отъ человѣческой борьбы, отъ боя за свое человѣческое право наравенство и на хлѣбъ, начинаетъ народъ мукой воплощать заложенную въ немъ божественную ипостась.

Въ пути матери соприкоснутся пути народа. Единой материнской мукой сольютъся въ единый ликъ двѣ ипостаси народа.

И вмѣстѣ съ тѣмъ только жертвой народа можетъ быть искуплена мать.

Къ этому надо только еще добавить, что въ историческомъ процессѣ эпохи, отрицающія другъ друга, конечно, не единственные.

Есть еще эпохи полноты синтеза.

Въ конечномъ счетѣ только они опредѣляютъ степень воплощенности Богочеловѣчества.

И эта степень воплощенности для каждого исторического момента опредѣляется

сочетаніемъ всѣхъ творческихъ достиженій въ области человѣческой, съ полнотой неподвижной божественной истины.

Да оно и не можетъ быть иначе, потому что въ Богочеловѣчествѣ элементъ Божественный неподвиженъ и въ приближеніи къ нему происходить только его раскрытие.

Человѣческій же элементъ всегда творимъ, въ человѣческомъ элементѣ нѣть данной заранѣе полноты, а преображеніе его идеть черезъ твореніе новыхъ цѣнностей.

Такъ оно и въ церкви: церкви вѣчно должна сочетать въ единое соборное Богочеловѣчество полноту неподвижной божественной истины съ текучимъ и вѣчно творимымъ началомъ человѣчества.

Е. Скобцова.

О ДУХѢ ВРЕМЕНИ И ПОНИМАНИИ ЕГО.

(По поводу постъднихъ статей Н. А. Бердяева).

Различные дары даны различнымъ людямъ. Такъ, повидимому Н. А. Бердяеву дано пытливое устремленіе въ глубь исторического движения, исканіе смысла и цѣли этого движения и иногда проникновеніе и полное подъема угадываніе основоположнаго - религіознаго смысла совершающихся историческихъ событій и переломовъ. Въ своемъ замѣчательномъ наброскѣ «Новое Средневѣковье» (1924 г.) Н. А. Бердяевъ съ изумительной силой и большой убѣдительностью и яркостью старается вскрыть назрѣваніе нового міроощущенія, нового отношенія къ жизни, нового ощущенія, охватывающаго многихъ, и многихъ, все, что за событіями повседневной и государственной жизни. За политической и культурной борьбой, за исканіями и достижениями, стоять нѣкія постъднія величины, нѣкія основныя, потустороннія силы, силы не нашего, относительнаго человѣческаго масштаба, а именно нѣчто основное и постъднее, что опредѣляетъ ходъ и направленіе всего движения. Тотъ міръ, болѣе глубокій и потому болѣе реальный, не отрѣзанъ окончательно отъ нашего этого міра, но входить въ него, направляетъ его въ значительной степени, опредѣляетъ его, не лишилъ человѣка его свободы. Сознаніе величія и тайны того, что совершается, значительности даже обыденнаго и вмѣстѣ съ тѣмъ сознаніе ответственности, выпадающей нанашу долю, есть свидѣтельство о большой глубинѣ, большой зрѣлости, большой «метафизичности» многихъ теченій нашей эпохи, потрясенной до глубины великой войной и мировыми бѣдствіями, сравнительно съ болѣе близоруко-материалистической эпохой предыдущей, увлеченной кумиромъ лишь вѣнчанаго, лишь материальнаго или материалистически направленного преуспѣнія. Богъ и дьяволъ становятся какъ бы

болѣе ощутимы, чувствуются шаги Божіи въ исторіи.

Мысль Бердяева достигаетъ высокаго напряженія, языкъ его - большого подъема и силы. Можно конечно задать, себѣ вопросъ: не идеализируетъ ли онъ слишкомъ новый «духъ времени», не обобщаетъ ли онъ слишкомъ, не переносить ли на весь міръ, на всю историческую эпоху тотъ тяжелыми скорбями купленный опытъ, тотъ переломъ духовнаго, который пережили и переживаютъ многіе изъ русскихъ? Но во всякомъ случаѣ эта попытка характеристики «новой» назрѣвающей эпохи интересна и значительна.

И вотъ удивительно, что человѣкъ, такъ провидящій, такъ ощущающій значеніе этихъ тенденцій нашей эпохи, огуломъ и безоговорочно отмечаетъ какъ разъ многихъ изъ тѣхъ, именно изъ русской среды, кто захваченъ этими вѣяніями внутренняго духовнаго возрожденія. И странно становится, что мыслитель, повидимому, столь зоркій, когда касается дѣла общаго процесса, становится одностороннимъ, не зрячимъ, когда дѣло касается нѣкоторыхъ людей, конкретныхъ явлений. Онъ видѣть одухотворяющую идею въ общемъ, отвлеченно безлично взятое процессъ, но не видѣть духовнаго огня, горящаго въ отдельныхъ, конкретныхъ людяхъ, болѣе того захватывающаго широкіе круги его собственныхъ соотечественниковъ. Н. А. Бердяевъ неоднократно прежде высказывалъ мысль, что однѣ изъ минусовъ русского прошлаго, по сравненію съ исторіей Запада, было отсутствіе въ Россіи института рыцарства съ его возвышеннымъ идеализмомъ. Рыцарство по существу своему есть воплощеніе идеи чести, въ отличіе отъ идеи простого долга. Честь не считается, она всецѣло, безраздѣльно отдастъ себѣ, она дѣлаетъ сверхдолжное, она не ограничивается

лишь тѣмъ, чего требуетъ государственный вѣнчаній долгъ, но даетъ больше. Рыцари должны были быть не только вѣрными вассалами своего сюзерена по защитѣ тѣхъ, кого никто не защищалъ — вдовъ и сиротъ. И вотъ теперь, когда у Россіи порадилось новое рыцарство, прошедшее чрезъ подвигъ добровольного служенія Родинѣ, добровольной борьбы за нее, когда уже не существовало государственного цѣлаго и государственного принужденія — теперь Н. А. Бердяевъ закрываетъ глаза на это и отмечаетъ и не хочетъ видѣть тѣхъ, кто охвачены этимъ духомъ нового рыцарского безмѣрнаго служенія. Я не хочу этихъ людей, я не хочу русское национальное движение односторонне идеализировать: много въ немъ, слишкомъ много человѣческаго и за каждый суровый упрекъ, не отрицающій его по существу и вытекающій изъ любви, должно русское национальное движение быть глубоко благодарно суровому обличителю. Но Н. А. Бердяевъ просто его не понимаетъ, не понимаетъ одухотворяющей его силы. Больѣ того, Н. А. Бердяевъ находитъ терминъ, который онъ прилагаетъ ко всемъ представителямъ русского национального движения — «правые монархисты», и клеймить ихъ, какъ таковыхъ, исходя какъ будто изъ религиозныхъ оснований.

Тутъ есть двѣ коренные недопустимыя ошибки.

Нельзя представителей русского национального движения въ самомъ существѣ ихъ характеризовать только словами: «правые монархисты». Они — монархисты и они въ значительной степени «правые», но это не есть для многихъ изъ нихъ окончательно опредѣляющее, постѣднее, основоположеное, то, изъ чего все вытекаетъ — они не только монархисты и правые. Рѣшающее есть вѣяніе нового духа — духа подвига, и это игнорируетъ Н. А. Бердяевъ.

Далѣе Н. А. Бердяевъ видѣтъ главную опасность «праваго движенія» въ томъ, что оно пренебрегаетъ іерархіей цѣнностей и изъ царя и изъ родины, изъ национального и монархического принципа готово сдѣлать себѣ кумира. Допуская вполнѣ наличіе такой опасности, долженъ сказать, что игнорированіе іерархіи цѣнностей и дѣланіе себѣ кумира не есть свойство, исключительно принадлежащее «правымъ монархистамъ», а черта, къ сожалѣнію, общечеловѣческая, въ неменьшей степени свойственная и лѣвымъ и правымъ и сред-

нимъ, и революціонерамъ и либераламъ, и всѣмъ людямъ вообще, поскольку они абсолютизируютъ переходящія земныя цѣнности, которыхъ требуютъ освященія отъ высшаго начала. «Правые» и «монархисты» могутъ и должны быть благодарны, если имъ указываютъ на ту опасность смышенія цѣнностей абсолютныхъ съ цѣнностями относительными, но неправильно указать, будто это смышеніе цѣнностей, это дѣланіе себѣ кумира есть черта специально свойственная «правымъ» и «монархистамъ». Развѣ демократы и республиканцы застрахованы отъ дѣланія себѣ кумира?

Н. А. Бердяевъ явно несправедливъ. Онъ ощущаетъ въ нѣкоторыхъ правыхъ абсолютизованіе человѣческаго и земнаго, подчиненіе моральнаго и религіознаго политическому, что (свойственно не только правымъ) и онъ строить изъ этого недостаточно обоснованныя, суровыя обобщенія: «Насилія, къ которымъ склонны правые монархистскія партии, смертная казнь, тюрема, переслодованія инаковѣрящихъ и инакомыслящихъ, носить характеръ нормативный, возводится въ законъ жизни» (Путь, № 4, 1926, стр. 180). Больѣ того, онъ готовъ монархистовъ и правыхъ ставить по существу почти на одну доску съ большевиками (они, по его мнѣнію, «обычно болѣе любятъ насилие во имя своего пониманія добра и легче относятся къ политію крови и убийству человѣка, чѣмъ большая часть другихъ неправленій, если не считать коммунистовъ» — «Путь» № 3).

Эти обобщенія производятъ впечатлѣніе предвзятости или личной антипатіи или просто партійности.

Партійность не есть само по себѣ что-нибудь абсолютно отрицательное, но неправильна и неумѣстна партійность, хотя бы и скрытая, проповѣдуемая съ религіозной точки зренія, что дѣлаютъ, можетъ быть, нѣкоторые «правые», но что несомнѣнно дѣлаетъ и Н. А. Бердяевъ.

Н. А. Бердяевъ проявляетъ, такъ сказать, отрицательную партійность и потому и недостатокъ терпимости и вдумчиваго пониманія къ новой духовной жизни — по-рѣзу подвига, национального и религіознаго, укорененнаго религіозно и освященнаго (ибо религія есть высшее — Богъ выше родины! — и она, религія, должна освящать и облагораживать и служащихъ родинѣ), охватившаго многочисленныхъ русскихъ людей, особенно многихъ изъ

нашей молодежи. Онъ самъ строитъ страшные вѣтрянныя мельницы, превращая aberрации («праваго» настроения (можетъ быть довольно многочисленныя) въ общее правило, что многіе и многіе изъ тѣхъ, кого, онъ называетъ правыми, суть правые и националисты лишь *во вторую очередь*, ибо признаютъ именно іерархію цѣнностей, т. е. ставятъ Бога выше и своихъ правыхъ политическихъ идеаловъ и даже родины. Но не видяты они противорѣчія по существу между вѣрой въ Бога и служеніемъ родинѣ: низшее, земное, т. е. Родина, должны освящаться высшимъ, абсолютнымъ — служеніемъ Богу. Болѣе того, вѣра въ Бога *требуетъ подвига любви*: «какъ можешъ ты любить Бога, котораго не видѣлъ, если не любишь брата, котораго выдиши». «По сему узнаютъ, что Вы Мои ученики, если будете имѣть любовь между собою».

Н. А. Бердяевъ, нападая жеетоко и страстью не только на книгу И. А. Ильина, но и на самый духовный обликъ И. А. Ильина, нападая безъ всякихъ оговорокъ на правыхъ вообще, какъ разъ нарушаетъ заповѣдь любви, ибо осуждаетъ не aberрацію

миѣнія, а производить судъ надъ человѣческими личностями и забываетъ предостерегающее слово — о томъ, кто скажетъ брату своему: «безумный!»

Пророкъ долженъ имѣть любовь. Такая любовь была и у одного изъ глубочайшихъ и величайшихъ по духу русскихъ людей А. С. Хомякова, почему онъ и могъ, исходя изъ этой просвѣтленной пророческой любви сурово и даже безпощадно бичевать пороки своей родины. Н. А. Бердяевъ, писатель, глубоко согрѣтый духомъ христіанской свободы, глубокій христіанскій мыслитель, самъ — одна изъ крупныхъ цѣнностей современной нашей философской литературы, отъ котораго мы ожидаемъ еще многихъ цѣнныхъ плодовъ его творчества, — забываетъ однако объ одномъ, и при томъ самомъ основномъ и самомъ важномъ: лишь глазамъ любви, которая проникаетъ вглубь, раскрывается истинная духовная сущность людей и явлений.

Николай Арсеньевъ.

О МОНАРХІИ.

Въ «Днєгнікѣ Філософа», появившемся въ IV номерѣ «Пути», Н. А. Бердяевъ высказываетъ мнѣніе, что въ нынѣшнее время многіе утеряли способность объективно относиться къ монархіи; о ней вспоминаютъ, какъ о потерянномъ раѣ. Странной кажется идеализація рухнувшей монархіи. Какъ будто жестокій урокъ исторіи не понять и русское общественное мнѣніе утыкается сладкими воспоминаніями о добромъ старомъ времени, вмѣсто того, чтобы понять, что исторія свершается во времени и потому вспять не возвращается. Какъ будто забыты многочисленные недостатки монархіи. Конечно, недостатки эти ничтожны по сравненію съ ужасами коммунизма, но какъ бы ничтожны они ни были, на нихъ нельзя закрывать глаза. Ихъ нужно смѣло обличать. Съ монархіей нельзя мириться, какъ съ наименьшимъ зломъ. Нужно понять урокъ исторіи и искать неустанно наиболѣе совершенную форму осуществленія человѣческаго общества. Но окончательно ли умерла монархія и правда ли, что монархисты, желая вызвать ее вновь къ жизни, обнаруживаютъ непониманіе исторіи и неспособность къ творчеству?

Врядъ ли кто станетъ утверждать, что русская монархія была совершенной; ея недостатки можно и должно обличать; но не критикой русской монархіи рѣшается вопросъ о цѣнности самой монархической идеи: вѣдь если идея плохо осуществлялась, то это не значитъ, что сама идея плоха. Если бы даже идея монархіи была безукоризненно выполнена, она не смогла бы осуществить на землѣ абсолютное добро; какъ всякая идея она — плодъ человѣческаго творчества, потому она не можетъ претендовать на степень цѣнности абсолютной. Чтобы определить цѣнность идеи, нужно вынуть ее изъ времени, изъ дурной безкoneчности непрестанного умирания. Можетъ быть потому и обозначилось

теперь «поправленіе» русскаго общественнаго мнѣнія, что ярко выявились религіозная цѣнность монархической идеи, освобожденной отъ ея несовершенной земной оболочки?

По мнѣнію Н. А. Бердяева, монархія имѣла религіозно-мистической смыслъ для языческаго сознанія, т. е. въ эпоху обоготворенія царской власти въ Египтѣ и въ императорскомъ Римѣ. Н. А. думаетъ, что въ христіанскую эпоху монархія должна впасть въ соблазнъ Великаго Инквизитора, т. к. христіанскій царь беретъ на себя все бремя свободы и отвѣтственности передъ Богомъ, оставляя народъ въ состояніи дѣтской невинности.

Языческое сознаніе еще не изжито въ христіанскую эпоху; съ великимъ трудомъ освобождается человѣкъ отъ власти кумировъ.

Человѣческій духъ, порываясь къ истинѣ въ процессѣ познанія и творчества, запирается на идеяхъ, на формахъ, въ которыхъ онъ облекается, безсильный достичь Бога; человѣческій духъ держится за созданія имъ же самимъ формы, опасаясь паденія въ хаосъ. Если бы въ исканіяхъ своихъ онъ достигъ Бога, онъ не нуждался бы въ идеяхъ и быть бы свободенъ отъ нихъ; достигнувъ истины, онъ обрѣталъ бы свободу.

Всякая форма ограничиваетъ человѣческую свободу, она настойчиво требуетъ быть познанной, преодолѣнной; если она не будетъ преодолѣна, она представится таинственнымъ кумиромъ, превосходящимъ по природѣ своей силу человѣческаго творчества; кумиръ этотъ будетъ внушать страхъ и требовать поклоненія себѣ.

Страннымъ можетъ показаться утвержденіе, что индивидуальное стремленіе человѣка стяжать истину, т. е. свободу, въ подвигѣ творчества, приводить къ созданію формъ, стѣсняющихъ свободу и могутъ стать кумирами, преграждающими

доступ к Богу. Можно даже утверждать, что человеческое творчество есть созидание Вавилонской башни, можно усомниться въ цѣнности творчества, въ его нравственной оправданности. Не потому ли человѣкъ творить, что онъ не въ силахъ нести бремя свободы и хотеть ограничить себя, закрѣпостить себя созданными формами?

Если положительно отвѣтить на этотъ вопросъ, то нужно будетъ осудить и одну изъ тѣхъ формъ, въ которую облекается человеческій духъ въ своихъ неудачныхъ исканіяхъ истины — идею монархіи. Прѣемлемой окажется лишь непосредственная теократія. Правъ будетъ Н. А. Бердяевъ, утверждающій, что царская власть есть порожденіе грѣха.

Результаты творчества плачевны; но развѣ можно требовать отъ грѣшнаго человѣчества способности достигать истину безъ подвига?

Творчество рождается въ смутномъ ощущеніи человѣкомъ своей грѣховности, т. е. изъ неудовлетворенности человѣка; человѣкъ стремится овладѣть цѣнностями, которыхъ ему недостають. Творческій процессъ, въ сущности, то же, что процессъ познавательный. И въ творчествѣ и въ познаніи человѣкъ выходитъ изъ оболочки самодовольства, признаетъ существованіе вѣнчанаго міра, какъ бы смиряется передъ вѣнчаннымъ міромъ; познаніе, зарождаясь въ актѣ смиренія, осуществляется въ связи субъекта съ объектомъ познанія, т. е. въ актѣ любви. Форма (объектъ), возникшая въ порывѣ человѣка къ истинѣ, т. е. къ Богу, есть умаленное отраженіе истины, требующей дальнѣйшаго раскрытия. Форма, существованіе которой констатировано въ моментъ зарожденія акта познанія, можетъ быть принята или отвергнута субъектомъ; любовь, познающая можетъ переродиться въ ненависть. Аскетическая ненависть къ міру — преодолѣніе и познаніе міра.

Форма давить на сознаніе, ограничиваетъ свободу познающаго и требуетъ преодолѣнія. Потому правы мистики, которые видятъ въ мірѣ *itinerarium* къ Богу; міръ, созданный мыслью Бога, воплотившейся въ форму, насть ограничивающую, учить насъ смиренію и требуя отъ насъ познанія, принуждаєть насъ къ любви.

Въ актѣ познанія должны встрѣтиться двѣ любви — любовь, заключенная въ объектѣ стяженномъ творчествомъ — въ формѣ, и любовь субъекта къ объекту.

Человѣкъ не можетъ познать Бога, пока

Богъ — чистый Духъ, не воплотившійся въ форму. Богъ познавался постольку, поскольку Онъ самъ давалъ себя познать, поскольку Онъ снисходилъ къ людямъ и воплощался.

Преп. Макарій Египетскій, въ словѣ «О возвышеніи ума» говорить о воплощеніи: «Безпредѣльный и бесплотный, Господь по безпредѣльной благости плодотворить Себя; Великий и Присущественный, какъ сказала бы иной, умаляется, чтобы прийти въ возможность сорастворяться съ умными Своими тварями — душами, разумѣю Святыхъ и Ангеловъ, чтобы для нихъ сдѣлалось возможнымъ причащаться безсмертной жизни Его божества, потому что всякая тварь и Ангелы, и душа и демонъ по собственной своей природѣ есть тѣло».

Форма не только ограничиваетъ человѣческую свободу, не только грозить превратиться въ кумиръ и заслонить Бога; ея существованіе, какъ объекта познанія, необходимо для существованія познанія. Лишь черезъ форму человѣкъ восходитъ къ истинѣ, т. е. къ освобожденію отъ власти грѣха. Форма — не порожденіе грѣха, а порожденіе любви.

На это можно возразить, что творчество, порождающее форму, можетъ совершаться не только во славу Божію, но и во славу діавола, т. к. можно поклоняться не только Богу, но и діаволу; оно неизмѣнно хранять свой религіозный характеръ, хотя конечные объекты поклоненія діаметрально противоположны. Творчество во имя Божіе отличается отъ творчества во имя діавола тѣмъ, что въ первомъ случаѣ человѣкъ сознаетъ свое ничтожество до конца, смиряется до конца и любить совершенной любовью, т. е. любовью не только имѣющей Бога объектомъ своимъ, но и своимъ источникомъ; зато во второмъ случаѣ человѣческое смиреніе не доведено до конца, — оно останавливается на поклоненіи ложному богу, кумиру; любовь, не могущая преодолѣть кумира, — несовершenna, не питается отъ источника любви Божіей, бессильная достигнуть созерцанія Бога. Кумиромъ можетъ оказаться и личность самого человѣка, творящаго, но не въ самый моментъ творчества, который всегда будетъ самоотдачей, но въ моментъ конечный для данного творческаго акта.

Форма, обрѣтаемая творчествомъ во имя Божіе, имѣеть за собой бесконечную перспективу, уходящую въ вѣчность, причастную истинѣ освобождающей; творче-

ство же богопротивное лишено этой перспективы.

Насыщенное любовью, творчество во имя Божие кристаллизуется в форму, доступную человеку, хотя и требующую непрестанного напряжения его любви; въ подвигъ познанія благодатной формы человѣкъ восходитъ къ конечному единству съ Богомъ. Для примѣра можно взять притчи И. Христа; онъ облечены въ форму простыхъ разсказовъ и въ нихъ умаляется все откровеніе о Царствѣ Небесномъ; любовь, познаніе, раскрывая ихъ смыслъ, ведетъ по пути жизни вѣчной въ абсолютную свободу.

Переходя къ непосредственному разсмотрѣнію вопроса о монархіи, можно сказать, что существуетъ два типа государственной власти, соотвѣтствующіе двумъ основнымъ типамъ формъ. Типы эти: теократіческій и идолократіческій. Въ теократіи главой государства является Богъ (см. опредѣленіе теократіи, данное Іосифомъ Флавіемъ, создателемъ этого термина *Contra Apionem*: 2, 164).

Для христіанскаго сознанія теократія государство, входящее въ икономію церкви.

Для созанія нехристіанскаго, государство мыслится какъ самостоятельная цѣнность, въ которой властвуетъ идея, признаваемая непогрѣшимой. Законы нехристіанского государства — непреложны, хотя *legis non habentes naturaliter quae legis sunt faciunt*. Государство это основано на вѣрѣ въ непогрѣшность человѣческаго творчества, на человѣческой гордынѣ и на нелюбви.

Идея самодержавной монархіи — идея теократическая. Н. А. Бердяевъ видѣть религіозную неправду мистической концепціи самодержавія въ томъ, что она взваливаетъ бремя свободы и отвѣтственности на одного человѣка, снимая это бремя съ христіанскаго народа. На самомъ дѣлѣ бремя съ народа не снимается — народъ не делегируетъ свою власть царю, не облегкаетъ его непогрѣшностью. Народъ лишь смиренно признаетъ свою неспособность непогрѣшими судить мірскія дѣла, преклоняется передъ правдой Божіей, носителемъ которой является царь, пока онъ творить волю, Божію.

Императоръ Константинъ, въ рѣчи, произнесенной на I-мъ Вселенскомъ Соборѣ, именуетъ себѧ «братомъ епископовъ въ служеніи Богу» (*Evs. vita Const. I 3 — XII*)

Царская власть родственна власти епи-

скопской, покуда она сыновнѣ творить волю Бога въ мірскихъ дѣлахъ, т. е. въ области, извѣтной изъ вѣдѣнія церковной іерархіи: «епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ да не пріемлетъ на себя мірскихъ поисченій, а ина да будетъ изверженъ изъ священнаго чина», гласить б-ое прав. Св. Ап. Если оправдано существованіе въ мірѣ формъ благодатныхъ, т. е. входящихъ въ икономію церкви, то оправдано и существованіе власти царя, творящаго волю Божію.

Власть эта не требуетъ себѣ рабскаго подчиненія, а подчиненія сыновнаго, основанаго на любви къ Богу, волю Котораго эта власть исполняетъ.

Власть эта — не лицепріятна, безстрастна. Она — тяжелый подвигъ, который пріемлетъ на себя царь — помазанныкъ Божій, отвѣщающій въ своихъ дѣйствіяхъ не народу, вѣрѣнному ему, а Богу. Власть эта творить правду Божію, а не «многомяжное человѣческое хотѣніе», она — не произволъ возгордившагося въ своемъ ничтожествѣ человѣчества. Произволъ творимый во имя свыше неоправданной, во имя кумира непреодолѣнаго, есть подлинное нарушеніе свободы народа; власть же творимая во имя Божіе, не нарушаетъ свободу народа, а воспитываетъ народъ, облегчаетъ ему путь къ истинѣ освобождающей.

Остальные типы государства не могутъ быть отнесены къ категоріи теократіи.

Монархія абсолютная, деспотія, где верховная власть носится лицомъ, творящимъ свою волю, признаваемую имъ непреложной истиной и потому требующей себѣ рабскаго подчиненія, — одно изъ самыхъ якихъ проявлений богооборческой гордыни.

Государства, осуществляющія народоправство, принято называть демократіями. Къ демократіи, слѣдовательно, относится и конституціонная монархія, где монархъ подчиненъ не волѣ Божіей, а волѣ народной, выражаемой парламентомъ.

На вѣрѣ въ непогрѣшность человѣческой идеи основанъ и соціализмъ, и анархізмъ; потому и они могутъ быть отнесены къ демократіи. Вѣрнѣ было бы называть всѣ эти теченія народоправствами, основанными на отрицаніи первороднаго грѣха и на вѣрѣ въ человѣческую непогрѣшность, идолократіями.

Задача демократіи — создание рая на землѣ; христіанство считаетъ эту задачу невыполнимой. Демократія же берется за

ея выполнение, и думает, что выполнить ее наилучшим образом, осуществляя волю народа, не понимая, что человеческое хотение многомягко, что люди вечно враждуют между собой, не обладая совершенной любовью, способной собрать их во едино стадо с единицами Пастырем. Демократия не понимает, что действительное единство постигается лишь в любви, т. е. в Боге, и основывает свои действия не на выражении совершенной любви — воли Божией, как это делает царь, а на выражении любви несовершенной, на большинстве голосов многомягкого народа.

Демократия отрицает объективную Истину, т. е. Христа, и на его место ставить кумир — безблагодатное государство, безгражданское въ своихъ законахъ. Потому она борется съ Церковью активно, какъ съ организацией, имѣющей свой законъ, какъ съ государствомъ въ государствѣ.

Основанная на вѣрѣ въ непогрѣшность человеческой идеи, она исповѣдуетъ возгордившуюся личность, чуждую сознанія своей грѣховности, личность отвратившуюся отъ Бога, отъ любви; потому демократія — раздѣленіе.

Многіе считаютъ, что человеческий прогресс ведетъ къ установлению демократическихъ государствъ; если правда, что человечество идетъ къ установлению демократическихъ государствъ, то это лишь свидѣтельствуетъ о неизмѣнномъ приближеніи конца міра: ибо въ концѣ временъ оскудѣтъ любовь.

Жестоко ошибается Розановъ, утверждая, что: «глубочайшее и, пожалуй, единственное основаніе демократіи написано во второй книгѣ Бытія, въ удивительныхъ словахъ, предшествующихъ созданію подруги Адама: не хорошо быть человѣку одному». Эти слова обосновываютъ не демократію, а монархію — теократію. Человѣкъ одинокъ въ своей гордынѣ и перестаетъ быть одинокимъ, смиряясь и любя ближняго своего въ Боге. Лишь въ Немъ достигается единеніе.

Среднее мѣсто между монархіей и демократіей занимаетъ аристократія. Существуетъ мнѣніе, что къ аристократіи устремляются демократія, порождающая классъ специалистовъ государственного дѣла, которымъ и вручается власть. Постольку, поскольку эти аристократы творятъ свою волю или волю народную, т. е. служатъ человеческой идеѣ, а не Богу, государство ихъ не можетъ быть названо теократическимъ;

кимъ; оно войдетъ вмѣстѣ съ демократіей и абсолютной монархіей въ категорію идолократіи.

Вопросъ — можетъ ли группа людей служить одному Богу, а не идеѣ, ихъ объединившихъ въ группу? Если не останавливаться на группѣ аристократовъ и расширить эту группу, для большей ясности, до понятія народа, и, наконецъ, всего человечества, и, положительно отвѣтить на этотъ вопросъ, то это значило бы признать возможнымъ осуществленіе непосредственной теократіи.

Н. А. Бердяевъ считаетъ, что непосредственная теократія осуществима и, что «царская власть есть порожденіе грѣха, результатъ нежеланія народа жить въ непосредственной теократіи». Еврейскій народъ, да и вообще ни одинъ народъ, не жилъ въ непосредственной теократіи. Развѣ не необходимо, для осуществленія не посредственной теократіи, чтобы народъ былъ способенъ на полноту любви, преодолѣвающей всѣ формы, могущей обходиться безъ формъ и достигшей вѣчнаго созерцанія Бога?

Не будь первородного грѣха не было бы формы, не было бы времени, не было бы царской власти; царская власть — результатъ не нежеланія народа жить въ непосредственной теократіи, а результатъ... неспособности. Еврейскій народъ никогда не жилъ въ непосредственной теократіи — и Моисей, и судьи были властителями народа, творившими волю Божію, т. е. занимали мѣсто наследственныхъ царей, задача которыхъ — тоже творить волю Божію, а не волю народную.

Послѣ библейского текста, приведенного Н. А. Бердяевымъ, идетъ другой текстъ, гласящій: «И отвѣчалъ Самуилъ народу: не бойтесь, грѣхъ этотъ (грѣхъ желанія имѣть царя) вами сдѣланъ, но вы не отступайте только Господу и служите Господу всѣмъ сердцемъ вашимъ и обращайтесь вслѣдъ ничтожныхъ боговъ, которые не принесутъ пользы и не избавятъ; ибо они — ничто. Господь же не оставилъ народа Своего ради великаго имени Своего, ибо Господу угодно было избрать васъ народомъ Своимъ» (Перв. Кн. Ц. XII: 20-22).

Самуилъ, какъ бы учить народъ правильному отношенію къ царю; народъ, служа Господу всѣмъ сердцемъ своимъ, избѣгалъ соблазна поклоненія царю, какъ идолу; (какъ разъ въ эту эпоху въ Египтѣ царь считался земнымъ богомъ).

Н. А. Бердяевъ говорить, что «аргумен-

ты взятые изъ Библії, не могутъ имѣть рѣшающаго значенія въ нашу эпоху». Ветхозавѣтная плоть ждала своего искупленія воплотившимся Богомъ. Потому ветхозавѣтная плоть была оправдана лишь по мѣрѣ ея причастія плоти искупленной, поскольку она уготовляла путь Искупителю. Ветхозавѣтный міръ тяготѣлъ къ землѣ, къ идоламъ, противъ которыхъ неустанно боролись пророки проповѣдью Мессіи. Многіе царіи Іудеи и Израїля ходили вслѣдъ идоловъ, дѣлая неугодное въ очахъ Господнихъ; они боялись смерти и не вѣрили, что въ Богъ нѣть смерти. Сынъ царя Давида, Авессаломъ, воздвигъ себѣ памятникъ: «Авессаломъ еще при жизни своей взялъ и поставилъ себѣ памятникъ въ царской долинѣ; ибо сказалъ онъ: нѣть у меня сына, чтобы сохранилась память именіи моего. И назвалъ памятникъ своимъ именемъ...» (Втор. Кн. Царствъ XVIII; 18).

Идея ветхозавѣтнаго царя была осуществлена въ полной мѣрѣ лишь царемъ Давидомъ, пророкомъ, своимъ пророческимъ

служеніемъ пріобщившимся Христу, искупившему плоть.

Въ Ветхомъ Завѣтѣ, какъ и въ Новомъ борются двѣ тенденціи — теократическая и идолократическая, теозисъ и безсиліе грѣшнаго человѣка. Для обоихъ завѣтовъ центромъ является Христостъ.

Грѣшный человѣкъ не можетъ обойтись безъ царя, безъ власти, Богомъ оправданной, какъ онъ не можетъ обойтись безъ Церкви, безъ міра, безъ формы вообще, безъ времени и смерти, чрезъ которую необходимо пройти, чтобы воскреснуть.

Непосредственная теократія осуществится лишь въ горнемъ Іерусалимѣ, когда времена больше не будетъ, когда будетъ новое небо и новая земля, когда будетъ достигнуто непосредственное созерцаніе Бога и храма больше не будетъ, т. к. храмомъ будетъ Господь Богъ Вседержитель. Новый Іерусалимъ освятится славою Божіею и «спасенные народы будутъ ходить во свѣтѣ его и царіи земные принесутъ въ него славу и честь свою». (Откр. XXI. 24).

Андрей Карповъ.

ДНЕВНИКЪ ФИЛОСОФА.

(О ду хѣ вре мени и монархіи)

Н. С Арсеньевъ упрекаетъ меня въ противорѣчіи между идеями, высказанными мною въ книгѣ «Новое средневѣковье» и моими оцѣнками существующихъ въ эмиграціи течений. Въ дѣйствительности противорѣчіе тутъ можно увидѣть, лишь не вникнувъ достаточно въ строй идеи «Нового средневѣковья». Прежде всего непонятно, откуда заключить Н. С. Арсеньевъ, что я склоненъ отмѣтать тѣхъ которыѣ «захвачены вѣнчаніями внутренняго духовнаго возрожденія», и отожествлять «руssкое национальное движеніе» съ «правыми монархистами». То, что я отношу къ правымъ монархистамъ, къ нимъ и должно быть отнесено, и никакъ не можетъ быть отнесено къ русскому национальному движенію и еще менѣе къ «внутреннему духовному возрожденію», признаковъ кото-раго въ правыхъ монархистахъ, какъ течений (объ отдельныхъ лицахъ я не говорю), не видно. Не дай Богъ отожествить наше национальное и духовное возрожденіе съ правыми монархистами въ эмиграції! Я всей душой съ такимъ возрожденіемъ и въ мѣру силъ пытаюсь служить ему. Я очень люблю рыцарство, но очень затрудняюсь открыть рыцарскія черты въ право-монархическомъ течениі. Никогда наши «правые» не защищали «вдовъ и сиротъ», они предпочитали устраивать еврейскіе погромы. Врядъ ли можно признать рыцарскими чертами ложь, клевету, злобность, пользованіе безиравственными средствами борьбы, къ которымъ нерѣдко прибегаютъ крайніе правые монархисты. Я не вижу въ этомъ течениѣ черты духовнаго аристократизма и рыцарского благородства, это доволюю вульгарное по своему духовному складу теченіе. Среди современной русской молодежи есть новыѣ души, выросшія на огненыхъ испытаніяхъ войны и революціи, которая дѣйствительно могутъ соста-

вить ткань «новаго средневѣковья». Но «правыми монархистами» въ традиціонно-эмигрантскому смыслѣ этого слова эти новыѣ души молодежи часто бывають лишь по недорозумѣнію и недостатку сознательности, по причинамъ чисто эмоциональнымъ, и лучшая часть молодежи отходитъ отъ праваго монархизма. Сами же правые монархисты старшаго поколѣнія ничего общаго не имѣютъ съ «новымъ средневѣковьемъ». Это теченіе цѣликомъ должно быть отнесенено къ старой, кончающейся «новой исторіи», оно есть лишь судорожная реакція прогнившихъ, разложившихся началь «новой исторіи», — легитимной абсолютной монархіи, языческаго национализма, капитализма и пр. совсѣмъ не старо-средневѣковыхъ и не ново-средневѣковыхъ началъ. «Новое средневѣковье» есть творческая реакція противъ этихъ началъ «новой исторіи» и потому во внутреннемъ смыслѣ есть революція, нарожденіе новаго общества, новой жизни. Оно менѣе всего означаетъ возвратъ къ тѣмъ началамъ, которыя господствовали до революціи, менѣе всего есть реакція бытовая, дворянская, собственническая, чиновничья, легитимистическая. «Новому средневѣковью» въ моей характеристики менѣе всего будетъ свойственъ легитимизмъ, какъ не будетъ свойственъ и культу священнической частной собственности. Въ правомъ монархическомъ теченіи меня поражаетъ и даже ужасаетъ нечувствительность къ «духу времени», непониманія размѣровъ совершившагося переворота, не желаніе сознать невозвратность прошлаго, тупой консерватизмъ въ эпоху, когда уже нечего консервировать, а нужно творить, созидать. То умонастроеніе значительной части русской эмиграціи, противъ которого я все время веду борьбу, должно быть характеризовано какъ *дореволюціонное*, а

не пореволюционное, и потому галлоцина-
торное, безжизненное и бесплодное. Ре-
ально, жизненно и плодотворно лишь
пореволюционное умонастроение. Право-
реставраторское течение эмиграции нахо-
дится въ тѣхъ жизненныхъ процессовъ,
которые происходятъ внутри Россіи, не
хотеть ихъ знать и понимать. И потому
оно мѣшаетъ возрожденію Россіи. Но про-
шу помнить, что въ все времена имѣю въ виду
не отѣльныхъ людей, а теченіе, направле-
ніе. И вотъ нужно сказать, что это теченіе,
это направление настроено подозрительно,
злобно, враждебно не только къ творчес-
кимъ процессамъ, которые происходятъ
внутри Россіи, но и къ творческимъ про-
цессамъ, которые происходятъ въ русской
заграничной средѣ. Достаточно вспомнить
отношеніе, напоминающее настоящую
травлю, къ творческой религиозной и фи-
лософской мысли, къ христіанскому дви-
женію молодежи, къ Братству св. Софіи,
къ Богословскому Институту въ Парижѣ
и мн. др. Изъ самой же право-реакціонной
среды, которая довѣрчиво выслушиваетъ
сумасшедшій и дикий бредъ о «жидо-масон-
стве»^{*)} не вышло ни однотворческой мысли,
ни однотворческаго начинанія, эта среда
не выдвинула ни однотворческой инди-
видуальности. Въ этой средѣ есть «среди-
вѣковые» исключительно въ смыслѣ обску-
рантизма, варварства и дикости, т. е. что
то похожее на процессъ варваризаціи
самаго начала средиѣвѣковья, а не на
средиѣвѣковое возрожденіе. Въ наши дни
многія русскія души, не выдержавши
испытаній эпохи, захвачены прежде всего
реакціей обскурантизма, реакція же по-
литическая есть уже кѣчто вторичное и
производное. Но съ обскурантизмомъ, съ
обскурантскимъ пониманіемъ Православія
я хочу вести непримиримую войну. Подъ
наступлениемъ почти «средиѣвѣковья»
я понимаю не обскурантизмъ, а переходъ
отъ рационалистического къ мистическому
чувству жизни. Обскурантизмъ же есть
сопутствующее отрицательное явленіе. У
самаго Н. С. Арсеньева этого обскуран-

тизма я не вижу, но онъ его идеализируетъ
и поддерживаетъ въ другихъ.

Основное мое разногласіе съ Н. С. Арсеньевымъ лежитъ въ другой области. Н. С. Арсеньевъ по своему настроению, эмоционально все еще пребываетъ въ періодѣ гражданской войны и хочетъ идеализировать и укрѣплять военную психологію этого періода. Отсюда его сентиментальное, романтическое отношеніе къ бѣлому движению и его вѣра, что большевизмъ долженъ быть преодоленъ на этихъ путяхъ. Я же убѣжденъ и убѣжденъ уже очень давно, что періодъ гражданской войны, военной психологіи и вѣры въ преодолимость большевизма извѣнъ, путемъ какой-либо интервенціи, кончецъ безвозвратно и что наступилъ совсѣмъ иной періодъ, къ которому совсѣмъ не примѣнны мысли и чувства Н. С. Арсеньева. Плодотворна лишь политика прежде всего ориентированная на процессахъ, происходящихъ внутри Россіи, т. е. принципіально не эмигрантская политика. Пора уже съ національно-патріотической точки зѣнія признать, что, если бы не была организована и укрѣплена красная армія, то Россія распалась бы окончательно и была бы разобрана иностранными державами. Въ красной арміи дѣйствовали національный инстинктъ самосохраненія Россіи для лучшаго будущаго. И весь вопросъ въ ея внутреннемъ перерожденіи. Поддерживать же интервенционную военную психологію, когда никакой войны бѣлыхъ съ красными не происходитъ, и неѣ для нея никакихъ реальныхъ возможностей, бесплодно и вредно. Культъ тѣхъ эмоцій, которая были естественны въ періодѣ гражданской войны, въ иной періодѣ, когда этой войны уже неѣ и когда она невозможна, ведетъ къ разложению душевной жизни. Потеря «функции реальности», по определенію П. Жане, есть источникъ душеваго заболѣванія, сумасшествія. Душевная жизнь здорова лишь въ мѣру своего соответствія съ реальностями. Когда же она теряетъ связь съ реальностями, она разлагается, дѣлается болѣзеній, образуется одержимость навязчивыми идеями. Мы живемъ въ эпоху, когда нужно утверждать здоровый и трезвый реализмъ, а не болѣзеній и сентиментальный романтизмъ, потерявший всякую связь съ реальной дѣйствительностью. Между тѣмъ какъ у лучшихъ, наиболѣе искреннихъ и чистыхъ представителей реставраціонного направления въ эмиграціи есть болѣзеній ро-

*) Я, конечно, ни мало не отрицаю самаго факта существованія масонства и его иногда очень отрицательной съ религиозной точки зѣнія роли (таковъ «Le Grand Orient de France»). Но масонство есть сложная проблема и оно требуетъ объективно научного къ себѣ отношенія. Въ русской же средѣ сейчаш царитъ зловѣщее въ этомъ отношеніи невѣжество.

мантизмъ и потеря «функциї реальности». Ихъ нужно лѣчить приемами большихъ дозъ реальности. Нужно прежде всего раскрыть глаза на реальность происшедшаго переворота, на реальность жизненныхъ процессовъ послѣ этого переворота происходящихъ. Мы живемъ не въ периодъ гражданской войны силь революціонныхъ и силь дореволюціонныхъ и контръ-революціонныхъ, а въ периодъ окончанія и ликвидациіи революціи, выявленія ея послѣдствій и пореволюціонной жизненной эволюціи, которая происходит въ русскомъ народѣ. И операться мы можетъ только на эту пореволюціонную жизненную эволюцію, на процессъ оздоровленія и созиданіе внутри Россіи, въ русскомъ народѣ. Отсюда вытекаетъ совсѣмъ иная психологія, совсѣмъ иная настроеність, иная волевая установка. Настроеність и волевая установка Н. С. Арсеньева — устарѣвшая, не соотвѣтствующая реальностямъ, лиже-романтическая. Непримиримая борьба со злымъ, антихристовыемъ духомъ коммунизма есть прежде всего борьба духовная и ее нужно будетъ вести и послѣ того какъ коммунистическая власть будетъ преодолѣна и исчезнетъ. Отрава долго еще останется въ организмѣ русского народа и она опредѣляется совсѣмъ не формами политической власти. Политическая же и соціальная борьба должна быть прежде всего въ соотвѣтствіи съ реальностями и она можетъ базироваться лишь на положительныхъ процессахъ жизненного развитія. Можно отдавать должное героизму въ бѣломъ движеніи, и восторгаться этимъ героизмомъ, можно высоко цѣнить порывъ къ борьбѣ со зломъ. Но сейчасъ это не имѣть никакого отношенія къ задачамъ, которымъ стоять передъ нами. Нельзя основывать свои надежды на томъ, что реально не существуетъ, и организовывать свою душевную жизнь въ соотвѣтствіи съ фантазіями, фикціями и галлюцинаціями, а не реальностями. Я убѣжденъ въ томъ, что какъ корыстно-романтическія, такъ и корыстно-реставраторскія настроенія эмиграціи мѣшаютъ преодолѣть въ Россіи большевизмъ, мѣшаютъ эволюціонному процессу въ Россіи, задерживаютъ процессъ освобожденія, создавая пугающіе призраки реставраціи старой жизни. Мы должны быть ориентированы, какъ церковно, такъ и политически, на положительныхъ процессахъ, происходящихъ внутри Россіи, т. е. ориентированы пореволюціонно, начинать работу

съ почвы, которая образовалась послѣ революціоннаго геологического переворота, а не создавать за рубежомъ дореволюціонныи фикціи и призраки, которые отравляютъ жизнь и мѣшаютъ жизни.

Еще хотѣлось бы сказать нѣсколько словъ объ идолопоклонствѣ и любви. Человѣкъ склоненъ къ созданію идоловъ, къ абсолютизаціи и обоготовленію относительныхъ и подчиненныхъ началь. Безспорно, что этимъ грѣшатъ вѣсъ направлѣнія — и правыя, и лѣвыя, и среднія. Но идолопоклонство тѣхъ лѣвыхъ, которые не опредѣляютъ себя христіанами и православными, я считаю менѣе отвѣтственнымъ и менѣе возмущающимъ, чѣмъ идолопоклонство тѣхъ правыхъ, которые опредѣляютъ себя христіанами и православными. Лѣвые дѣлаютъ себѣ бога изъ демократіи или соціализма, но они не претендуютъ на вѣру въ живого Бога, они не пользуются Церковью, какъ средствомъ для своихъ идолопоклонническихъ цѣлей. Правые сплошь и рядомъ дѣлаютъ себѣ бога изъ монархіи, изъ государства, изъ національности, изъ собственности, изъ традиціоннаго быта (болѣе языческаго, чѣмъ христіанскаго), чо въ то же время они претендуютъ на вѣру въ живого Бога, въ Христа, въ Церковь. Во второмъ случаѣ ложь идолопоклонства, извращающая іерархію цѣнностей, оказывается прикрытої идеей теофаніи въ монархѣ, въ націи, въ собственности, бытѣ и пр., и потому менѣе замѣтной и болѣе опасной для религіозной жизни. Идолопоклонство для христіанина менѣе дозволено, чѣмъ для нехристіанина. Для Церкви «правые» гораздо болѣе опасны, чѣмъ «лѣвые», — они то и готовятъ новое рабоющеніе Церкви, новое извращеніе христіанства. Эта ложь и это извращеніе должны быть особенно изобличаемы. Въ заключеніи своей статьи Н. С. Арсеньевъ упрекаетъ меня въ недостаткѣ любви и справедливо говоритъ, что истина открывается лишь въ любви. Я не думаю, чтобы можно было измѣрить степень любви другого и сравнивать ее со своей. Этого лучше не дѣлать. Но слѣдуетъ пролить свѣтъ на постановку вопроса. Лишь любви раскрывается подлинный ликъ каждого человѣка. Но нужно ли любить тѣ идеи и тѣ направлѣнія, въ которыхъ видишь зло, ложь и неправду, что бы познать ихъ? Если да, то я потребую отъ Н. С. Арсеньева любви къ большевизму, какъ необходимому условію познанія его. Если же говорить въ серіозъ, то я скажу, что Н. С. Арсеньевъ

не понимает иных положительныхъ сторонъ русской лѣвой интеллигентіи, потому что не любить ея. Требование любви легко обращается противъ тѣхъ, которые его предъявляютъ. Н. С. Арсеньевъ не совсѣмъ понимаетъ духъ времени и отсюда возникаетъ нашъ споръ, который впрочемъ я считаю способствующимъ выясненію вопросовъ.

Статья А. О. Карпова шире своего заглавія и затрагиваетъ основы православнаго міровоззрѣнія. Она является образцомъ романтической настроенности среди извѣстной части русской эмигрантской молодежи. романтическаго отношенія къ безвозвратно ушедшему прошлому. Испугъ передъ революціей, который все время чувствуется въ характерѣ подобнаго мышленія, приводить къ требованію абсолютныхъ опоръ въ жизни государственной, къ потребности повсюду видѣть теофаніи, къ боязни всего измѣняющагося, нелюбви ко всему относительному, къ заподозриванію чисто человѣческой активности и творчества. Построеніе А. О. Карпова въ иѣсѣсколько иной формѣ выражаетъ старую религіозно-православную концепцію самодержавной монархіи. Это построеніе у него, какъ и у его предшественниковъ, есть чистѣйшая утопія. Въ наше время утопический характеръ религіозно-обоснованной самодержавной монархіи выявился окончательно. Самодержавная монархія, отличаемая отъ деспотіи и абсолютизма, есть такая же утопія совершенного, абсолютнаго государственно-общественнаго строя, какъ и интегральный соціализмъ. Никогда и нигдѣ самодержавной монархіи не было, какъ то принужденъ быть признать и Л. Тихомировъ. Такъ же никогда и нигдѣ не будетъ интегрального соціализма, никогда и нигдѣ не будетъ совершенной и не подлежащей измѣненію политической и соціальной формы. Фактически въ исторіи бывали лишь абсолютные монархіи, или въ формѣ абсолютныхъ монархій деспотическихъ, на Востокѣ, въ Византии и частью въ Россіи, или въ формѣ абсолютизма просвѣщенаго, который совсѣмъ не носилъ православнаго и религіознаго характера. Форма государства и общества принадлежитъ сферѣ относительнаго и мѣняющагося, а не абсолютнаго и неизмѣннаго. Это и есть тотъ основной принципъ, изъ котораго нужно исходить при обсужденіи вопроса объ отношеніи

христіанства къ государству и соціальной жизни. Государство и общество имѣютъ свои корни въ абсолютномъ бытіи, но это не даетъ никакихъ правъ абсолютизировать ихъ относительными формами и проявленіемъ. Абсолютизациія относительнаго, нежеланіе признать правъ за относительными, склонность повсюду видѣть или непосредственная теофанія или явленіе самого діавола и антихриста есть основной грѣхъ русского мышленія о государствѣ и обществѣ. Отсюда вытекаетъ отрицаніе чисто человѣческой активности, человѣческой отвѣтственности въ мірскихъ дѣлахъ, въ устроеніи человѣческаго общества. Человѣкъ призванъ судить о мірскихъ дѣлахъ, онъ призванъ не къ послушанію только, а къ строительству и творчеству. Отрицать это — значитъ впадать въ соблазнъ Великаго Инквизитора.

А. О. Карповъ ошибочно приписываетъ мнѣ вѣру въ непосредственную теократію, на несуществимость которой онъ справедливо указываетъ. Въ дѣйствительности я склоненъ думать, что теократическая идея есть вообще ошибочная идея, основанная на смѣшаніи двухъ порядковъ бытія, на перенесеніи на духовный и божественный мѣръ свойствъ міра природнаго. Теократическое сознаніе есть сознаніе ветхозавѣтное, а не новозавѣтное, и христіанской теократіи быть не можетъ. Средневѣковая, византійская и русская теократическая идея была своеобразнымъ сочетаніемъ древне-еврейской, ветхозавѣтной идеи съ идеей языческой, восточной и римской монархической идеей. Въ догматическомъ сознаніи Церкви нѣть и быть не можетъ никакого обоснованія священной, божественной монархіи. Теократическая монархія принципіально не соединима съ вѣрой въ Тріединаго Бога, въ св. Троицу, въ которой Божество раскрывается не какъ власть, а какъ любовь, не какъ господство одного лица, а какъ соборность трехъ лицъ. Природа Божества не монархическая. Лишь отвлеченный монотеизмъ, отрицающей тайну Троичности, мыслить Бога монархически, какъ восточного деспота и рабовладѣльца. Это есть скорѣе магометанская, чѣмъ христіанская идея. Она коренится въ древнемъ языческомъ Востокѣ, она восходитъ къ первобытному тотемизму. Въ теократической и монархической идеи нѣть ничего специфически христіанскаго и историческія формы теократіи и монархіи были лишь относительными формами, соотвѣтствовавшими возрасту народовъ, степени ихъ развитія

и характеру релігіозного сознання. Пере-
житки тотемистичнихъ вѣрованій, древ-
няго языческаго и ветхозавѣтнаго сознанія
остаются и въ христіанскомъ мірѣ. Но
христіанство принесло съ собой сознаніе
ограниченности и относительности государства, принципіального отличія царства
кесаря отъ Царства Божіяго. Новое обог-
отовреніе государства, земного града, царства кесаря мы видимъ въ коммунизмѣ,
проявленіи антихристова духа, и комму-
низмъ тутъ наслѣдуетъ старую теократи-
чески-монархическую идею принудитель-
ного универсализма, осуществляя лож-
ную утопію. Всѣ монархіи въ исторіи,
какъ и всѣ демократіи, являются формами
человѣческаго волеизволенія и самоутвер-
женія и въ такомъ качествѣ должны быть
отгнаны. И нужно признать, что демократія есть наименѣе утопическая форма,
наименѣе абсолютная, наиболѣе соот-
вѣтствующая грѣховной природѣ человѣка.
Демократія не есть идеалъ, ибо по существу
своему демократія есть переходное состояніе,
она не знаетъ истины и не подчиняется себѣ ей.
Но сознательно идти мы должны не къ тео-
кратіи, не къ релігіозной монархіи, какъ и
не къ релігіозной, абсолютизированной демократіи, а къ Царству Божіему, которое не-
соизмѣримо съ формами міра сего, но путь
къ которому лежитъ черезъ реальную христіанізацию общества. На пути этомъ
возможны лишь относительныя формы,

возможны и относительныя монархіи и
относительныя республики. А. Ф. Карповъ
справедливо думаетъ, что безконечность
Божества не можетъ быть непосредственно
познаваема и нужно ограничение формы
для познанія Божества. Но именно поэтому
форма не абсолютна и не выражаетъ внут-
ренней природы Божества. Самодержавная
монархія есть менѣе всего форма, спосѣбствующаѧ познанію Бога, ибо Богъ
есть Св. Троица, Богъ есть Любовь, а не
самодержецъ и не монархъ. Само понятіе
самодержавія противорѣчить христіанскому
духовному устроенію. Міръ и человѣ-
чество должны быть устроены по образу
Божественной Троичности, а не по лож-
ному образу небеснаго имперіализма, не-
беснаго монархизма. И когда видѣть теофа-
нію въ самодержавной монархіи, то этимъ
закрываютъ возможность подлинныхъ тео-
фаний въ человѣческомъ творчествѣ, за-
крѣпляютъ условный символизмъ и мѣша-
ютъ истинному реализму въ наступлениі
Царства Божіяго, т. е. препятствуютъ
раскрытию богочеловѣческой жизни въ Церкви, приникаютъ человѣчество въ Церкви, впадаютъ въ монотезитство. Уклонъ
этотъ имѣть роковыя послѣдствія въ
нашу эпоху, онъ грозить рабствомъ Церкви
и рабствомъ человѣку.

Николай Бердяевъ.

КЛЕРМОНТСКІЙ СЪѢЗДЪ.

Въ концѣ іюля с. г. въ небольшомъ городкѣ Clermont расположенномъ на залитыхъ кровью Верденскихъ поляхъ, состоялся мѣстный съездъ Русскаго Христіанскаго Студенческаго Движенія во Франціи. Какъ обычно, съездъ продолжался недѣлю; порядокъ и распределеніе работъ на съездѣ также были уложены въ выработанную практикой схему: рано утромъ — литургія въ сооруженномъ собственными руками въ одномъ изъ бараковъ храмъ; затѣмъ чай, двухчасовое засѣданіе, обѣдъ, три часа свободныхъ, вечернее засѣданіе и вечеरія. Но какъ всегда ни вѣнчала форма работы, ни самое содержаніе ея не можетъ передать того исключительного духовнаго аромата, овѣянными которымъ остаются въ памяти участниковъ съезда часы и дни, проведенные ими въ совмѣстной молитвѣ и работѣ. Въ этомъ отношеніи Клермонтскій съездъ — не будучи ни перенасыщенъ по своему интеллектуальному содержанію (какъ I Аржеронъ), ни драматическимъ по своему дѣйствію (какъ II Аржеронъ) произвѣль на всѣхъ присутствующихъ незабываемое впечатлѣніе церковной радости, легкости, свободы и спокойствія. И впечатлѣніе это было тѣмъ сильнѣе, что обсуждались на съездѣ вопросы далеко не спокойные, и не радостные, и могущіе скорѣе запугать и устрашить, чѣмъ внести въ работу Движенія тѣтъ духа смиренной увѣрѣнности въ правотѣ своего дѣла, съ которымъ покидали съездъ всѣ, кто на немъ былъ.

Въ достижениѣ этого огромнаго значеніе играло присутствіе трехъ Владыкъ (Митрополита Евлогія, архіепископа Владимира и епископа Веніамина), которые приняли въ работахъ съезда самое сердечное участіе, говорили какъ съ аудиторіи, такъ и въ собраніяхъ, и сумѣли подойти къ собравшейся молодежи настолько близко (на съездѣ было на этотъ разъ очень много

новичковъ, встрѣтившихся съ нашими іерархами въ первый разъ), что присутствіе ихъ ощущалось всѣми не только какъ пастырское руководство, но и какъ подлинная, непосредственная отеческая любовь и ласка: весь съездъ какъ бы слился въ одну семью. Вмѣстѣ съ Владыками очень много радостной увѣрѣнности и спокойствія внесли присутствовавшіе на съездѣ любимые пастыри: о. Сергій Булгаковъ, о. Александръ Калашниковъ и о. Андроникъ (Елпидинскій). Три діакона: о. Левъ Липеровскій, о. Георгій Шумкинъ и о. Георгій Федоровъ завершили сонмъ клира. На съездѣ присутствовало болѣе 80 человѣкъ: изъ Парижа, Ліона и Ниццы, изъ Лондона, изъ Праги, изъ Берлина и изъ Ревеля, кромѣ того профессора, почетные гости, руководители кружковъ, друзья движеній и др.

Клермонтскій съездъ былъ первоначально задуманъ какъ литургический; всѣ до-клады предполагалось посвятить литургии, освѣтить ее съ исторической, мистической и богослужебной стороны. Однако — какъ всегда — въ осуществленіи своемъ съездъ оказался не тѣмъ, чѣмъ былъ въ замыслѣ и предварительной разработкѣ. Жизнь только отчасти допустила обсужденіе намѣтенныхъ вопросовъ, выдвинувъ другія проблемы — болѣе острой и неотложнѣй — какъ съ точки зрењія переживаемыхъ церковныхъ событий, такъ и съ точки зрењія индивидуальныхъ запросовъ участниковъ съезда. Таковыми оказались, съ одной стороны, расколъ русской церкви за рубежомъ, и отношеніе къ Движенію Архіерейскаго Собора въ Карловцахъ; а съ другой стороны, рядъ частныхъ вопросовъ по апологетикѣ, этикетикѣ и практическому Христіанству — волновавшихъ не весь въ цѣломъ съездъ, но отдельныхъ его членовъ. Первая тема явилась предметомъ ряда общихъ собраній и проповѣдей при-

существовавшихъ на съездѣ іерарховъ; вторая обсуждалась въ небольшихъ кружкахъ, руководимыхъ старшими участниками Движенія и посвященныхъ отдѣльнымъ религіознымъ проблемамъ и толкованію Св. Писанія. Однако и литургические до-глады имѣли свое мѣсто и много дали участникамъ съѣзда, перенося ихъ вниманіе изъ временныхъ и проходящихъ событий церковной жизни къ вѣчному ея стержню и основѣ.

Доклады, посвященныхъ литургіи, было три. Епископъ Веніаминъ сдѣлалъ пространное сообщеніе о строѣ литургіи, исторически показавъ происхожденіе отдѣльныхъ ея частей и выдѣливъ Евхаристическій канонъ, какъ единственныйную существенную и неизмѣнную часть литургіи, вокругъ которой постепенно наростала и закрѣплялась та сложная ткань, которую мы встрѣчаемъ въ литургической въ полноту часовъ проскомидіи и литургіи оглашенійныхъ.

Увлекательное изложеніе Владыки вызвало, однако, вѣкоторыя сомнѣнія и даже споръ, относившійся къ тому методу, которымъ должно пользоваться при изученіи богослуженія. Исходя изъ фактовъ исторического происхожденія того или иного богослужебнаго момента, обряда, формы, Владыка Веніаминъ разсматривалъ ихъ мистическое истолкованіе, какъ нѣкій благочестивый домыслъ, возникшій впослѣдствіи и замѣнившій ихъ первоначальную прагматическую цѣлесообразность; такъ напр., малый входъ былъ первоначально простымъ принесеніемъ въ храмъ священныхъ книгъ изъ того помѣщенія, въ которомъ онѣ хранились; великий входъ — принесеніемъ даровъ, которые епископъ принималъ и приносилъ на алтарь и т. п. И только впослѣдствіи малый входъ сталъ символомъ шествія Спасителя на проповѣдь Евангелія, а великий входъ — на вольную смерть. Возражавшіе же Владыкѣ (старшіе члены съѣзда вслухъ, а младшіе — про себя) указывали на то, что въ личностномъ Тайнодѣйствіи не можетъ быть мѣста исторической случайности, что сама исторія явилась здѣсь постепеннымъ раскрытиемъ того органическаго и цѣлостнаго единства, которое уже было дано въ невыявленной формѣ въ простѣйшей первохристіанской литургіи. Поэтому не отрицая исторіи и ея значенія, они отвергли методъ прагматического объясненія тѣхъ или иныхъ богослужебныхъ формъ и считали, что какъ отдѣльные исторические

моменты, такъ и всю литургію въ цѣломъ надо понимать символически — какъ единое цѣлое, въ которомъ всѣ части органически связаны между собою — точка зреинія, которая епископомъ Веніаминомъ не отрицалась какъ ложная, но признавалась произвольнымъ гипермистицизмомъ. Свое раскрытие и развитие эта точка зреинія получила въ двухъ доказательствахъ: отца Сергія Булгакова и И. А. Лаговскаго. И. А. Лаговскій въ краткомъ докладѣ о проскомидіи старался показать, какъ это предварительное тайнодѣйствіе символически содержитъ въ себѣ всю литургію и являетъ собою образъ страданія и вольной смерти И. Хр. и искупленія человѣческаго рода; для этого доказательство разсматривало проскомидію параллельно и въ связи съ пѣснопѣніями Великаго Пятка, въ которыхъ эти истины находятъ наиболѣе полное и развитое богослужебное выраженіе. Темой о. Сергія была «литургія, какъ средоточіе церковной жизни». Самымъ важнымъ въ литургіи является не та или иная форма, не значеніе и истолкованіе отдѣльныхъ методовъ, но то, что участвуя въ литургіи, мы непосредственно представляемъ въ ней Самому Господу, Который — прощающъ съ участниками въ Своей тайной вечерѣ, восхотѣлъ сдѣлать ее вѣчной вечерей и прибываетъ съ нами въ тайнодѣйствіи литургіи. Поэтому литургія не есть только воспоминаніе; она есть само общеніе съ Господомъ, Который реально присутствуетъ на престолѣ заколется за человѣческий родъ, воскресаетъ и возносится на небо. Тайна искупленія вновь и вновь повторяется въ каждой литургіи, вся Голгоѳа и болѣе того — вся Евангельская исторія имѣть здѣсь мѣсто, мы становимся современниками Спасителя, участниками въ Его тайной вечерѣ. Но, соединяясь съ Господомъ, мы вмѣстѣ съ Тѣмъ соединяемся въ литургіи и между собою — такъ же тѣсно нераздѣльно и близко, какъ соединены въ испеченномъ хлѣбѣ отдѣльныя зерна пшеницы. Литургія есть жертва: жертва искупленія и умилостивленія. Ибо Богъ, какъ Правда, можетъ простить грѣшника, но не грѣхъ; но какъ Любовь Онъ пріемлетъ жертву вольныхъ страданій Своего Сына, Который совлекается Своей вѣчности! пріемлетъ зранъ раба, чтобы, пребывая съ нами во времени, возвести насть къ вѣчности и спасти насть Своей пречистой Кровью, пролитой за насть и завѣщанной намъ въ таинствѣ Евхаристіи. Но жертва искупленія

нія есть въ то же время и жертва благодаренія. Благодаренія за то, что Господь воззвалъ насть изъ небытія, за то, что Онъ почтилъ насть Своимъ образомъ и подобіемъ, за то, что онъ пролилъ за насть Свою кровь, за то, что Онъ завѣщалъ намъ это страшное и спасительное таинство, за то, что вручили намъ свою Плоть и Кровь, онъ сдѣлалъ насть Своими — не рабами, но друзьями и братьями... Поэтому участіе въ літургіи, причащеніе Св. Дарами есть самое полное, самое высшее, самое значительное, что вообще возможно для насть на землѣ: въ немъ мы соединяемъ съ Господомъ. И если есть возможность, то надо подходить къ св. Чаѣ возможно чаще, возгрѣвая въ себѣ любовь и блюда, чтобы «совершать святыню въ страхѣ» и не погрѣшать тѣмъ легкомысленнымъ отношеніемъ къ таинству, вслѣдствіе которого оно можетъ стать въ судѣ или во осужденіе даже болѣе того, надо помнить, что літургія есть вѣлець жизни, которая вся доконца служитъ подготовленіемъ къ ней и ея предложеніемъ. А такая близость храма и окружающаго его Божьяго мира, такая вѣхраморая літургія возможна только при томъ условіи, если мы постоянноносимъ въ себѣ память о Господѣ и живемъ во Христѣ, выполняя его завѣты и печерная для этого силы въ общеніи съ Нимъ.

Глубокое волненіе, пережатое во время этого доклада всей аудиторіей, было въ проникновенныхъ и сердечныхъ словахъ высказано Владыкой Митрополитомъ Евлогіемъ, благодарившимъ отца Сергія за его полныі силы и глубины мысли чувства доклада.

По словамъ многихъ участниковъ съѣзда доклады е. Веніамина и о. Сергія заставили ихъ болѣе глубоко и внимательно отнестиись къ літургіи. Но это отношеніе не ограничивалось теоріей и мыслью. Служба происходила каждый день и весь съѣздъ справедливо былъ названъ «Богомольемъ». Въ послѣдній день почти всѣ участники съѣзда исповѣдывались и причастились Св. Тайнъ. День этотъ былъ означенованъ еще однимъ радостнымъ событиемъ въ жизни Движенія. Одинъ изъ старыхъ его друзей и участниковъ — Александръ Винторовицъ Ельчаниновъ (живущій въ Ницѣ и работающій въ мѣстномъ кружкѣ) былъ рукоположенъ во діакона, съ тѣмъ, чтобы вернуться къ себѣ уже въ санѣ іерея. Въ обращенномъ къ нему словѣ Владыка Митрополитъ сказаъ, что въ этомъ рукоположеніи мы принесли въ даръ Богу

лучшее, что имѣли и выразилъ пожеланіе, чтобы дальнѣйшіе съѣзды приводили къ служенію алтарю своихъ членовъ, естественно являющихся руководителями и пастырями, группирующейся около нихъ молодежи.

Второй темой, захватившей съѣздъ и получившей на немъ широкое и всестороннее освѣщеніе, было разногласіе Митрополита Евлогія съ архіерейскимъ соборомъ и постановленіе, вынесенное этимъ послѣднимъ относительно Движенія и дружественныхъ ему иностранныхъ организацій. Въ отвѣтъ на сыновнѣе привѣтствіе Движенія и просьбу о благословеніи и духовномъ руководствѣ, Соборъ одобрилъ только кружки, которые официально именуютъ себя православными и находятся подъ руководствомъ іерархіи, что же касается Христіанскаго Союза Молодыхъ Людей (У. М. С. А.) и Всемірной Христіанской Студенческой Федерации (W. C. S. F.), столь много помогавшихъ не только студенческому Движенію, но и Православной Церкви, то соборъ призналъ ихъ явно ма-сонаскими и антихристіанскими и тѣмъ самымъ осудилъ всякое сотрудничество и близость съ ними. Естественно, что подобное постановленіе не могло не противорѣчить совѣсти дѣятелей и участниковъ Движенія, которое по существу своему является миссионерскимъ, включаетъ въ себя много молодежи чуждой положительной религіи и только интересующейся духовными вопросами, и поэтому никакъ не можетъ признать себя формально подчиненнымъ іерархіи (чего не хотятъ и многие, близко стоящіе къ Движенію, іерархи); однако, вопросъ этотъ не предполагался къ обсужденію въ той полнотѣ, въ которой былъ поставленъ; тѣмъ болѣе организаторы съѣзда воздерживались отъ сужденій объ архипастырскихъ несогласіяхъ — какъ о вопросѣ неумѣстномъ въ собраний молодежи. Однако сами архипастыри взглянули на дѣло иначе и видя искренность собравшихся и ихъ недоумѣнія по поводу происходившаго, сочли возможнымъ обстоятельно раскрыть картину происходящаго, призываю молодежь не соблазняться церковными нестроеніями, не терять мужества и вѣры, но смиренно и молитвенно продолжать свое дѣло, провѣряя свою совѣсть завѣтами Спасителя и совѣтами своего духовнаго отца. Мы не будемъ передавать здѣсь содержаніе всѣхъ проповѣдей и рѣчей на эту тему Владыки Митрополита, Архіепископа Владимира, епископа Вен-

іамина, о. Сергія Булгакова и проф. А. В. Карташева. Отм'ятив только что вопросъ быль взять и поставленъ въ большей глубинѣ и полнотѣ, чѣмъ какъ случайное и незначительное событие, гаковыиъ онъ является по мнѣнію Митрополита Антонія. Передъ участниками съѣзда отчетливо развернулись двѣ концепціи Церкви: связанныя съ традиционными формами государственного устройства и политического быта и несущая по этому на себѣ грѣхи прошлого; и возрожденная нашей эпохой Церковь, свободная отъ какихъ бы то не было инородныхъ вліяній и стремящаяся осуществлять исключительно религіозныя задачи. Все это было поиздано исторически, освѣщено каноническими справами и въ конкретныхъ формахъ разсказано Владыкой Митрополитомъ, который сумѣлъ не только вгушать своей молодой паствѣ спокойствіе и тактъ, не болѣе того — любовь и уваженіе къ противной сторонѣ — что и было засвидѣтельствовано привѣтствіемъ, посланнымъ съѣздомъ Митрополиту Антонію. Бесѣды, посвященные этой темѣ, изобиловали сильными неожиданными минутами: когда, напр., раздался громкій молодой голосъ изъ Россіи о томъ, что «тамъ всѣ считаютъ главою заграничной Церкви Митрополита Евлогія и что вѣсть о томъ, что здесь не хотятъ его призывать и откальзываются отъ него, разорвѣтъ сердце вѣрующихъ — въ Россії».... когда епископъ Веніамінъ послѣ горячей рѣчи о томъ, что надо жить только для Бога, почитая все остальное неважнымъ и не существеннымъ — напомнилъ всѣмъ о томъ, что полностью этотъ вопросъ былъ рѣшенъ только невинными страдальцами за вѣру на нашей Родинѣ и что равняться мы должны во всякомъ случаѣ на Москву и ея Церкви, а не по зарубежнымъ обединеніямъ; когда архіепископъ Владимиръ вскрылъ подлинную сущность клеветы, распространяющейся о Движеніи и вводящей въ заблужденіе отдѣльныхъ іерарховъ, сказавъ, что эти сѣти плетутся тѣмъ, кому неизвестно само имя Христово и противно, чтобы русская молодежь собиралась для святого дѣла; когда Г. Г. Кульманъ въ про никновенной рѣчи говорилъ о желаніи не только получать отъ Православной церкви ея безгѣнныя сокровища, но и нести вѣсть съ ней ея крестъ, тѣготи и болѣзни. Его вѣра въ то, что настроенія и борьба нашихъ дней послужатъ къ вицѣї сдавѣ Церкви и выявятъ Ея истинный ликъ — не могла не возволновать всего собранія и

Митрополитъ Евлогій благодарили его за все то, что сдѣлала и продолжаетъ дѣлать для Православной Церкви У. М. С. А.

Надо всѣми этими рѣчами царилъ удивительный духъ спокойствія и мира — и то что собравшаяся молодежь сумѣла сохранить спокойствіе и внутреннюю свободу въ тѣхъ воросахъ, которые возбуждаютъ страсти и въ болѣе зрѣлыхъ людяхъ — воочію свидѣтельствовало о зрѣлости Движенія, оправдывавшаго то довѣріе и откровенность, которыми почтили его архипастыри.

Третіей темой съѣзда была біблейская и апологетическая работа, производившаяся въ отдѣльныхъ кружкахъ, на которые съѣздъ былъ разбитъ съ первого дня. Кружки занимались слѣдующими вопросами: Переживаніями во время Богослуженія (подъ руководствомъ епископа Веніаміна); установліями Евхаристіи по Евангелію (подъ руководствомъ о. діакона Л. Н. Липеровскаго); проповѣдью (подъ рук. о. діакона Г. Н. Шумкина); символізмомъ Евангельскихъ прічтъ (подъ рук. Л. А. Зандера) и отдѣльными вопросами апологетики (о аѣтѣ и страданіи, о чудѣ, теософіи и т. п. подъ руководствомъ Н. А. Бердяева). Работа въ кружкахъ шла болѣе интимно и просто, чѣмъ въ общихъ собраніяхъ; не-принужденные вопросы со стороны участниковъ, ихъ собственная мнѣнія и высказыванія — все это вносило то оживленіе въ работу и близость другъ къ другу ея участниковъ, которые много способствовали общему успѣху съѣзда.

Какъ всегда съѣздъ изобиловалъ разносторонней и интересной информаціей съ мѣстъ. Передавать ея содержаніе было бы нецѣлесообразно, какъ вслѣдствіе громоздности этого матеріала, такъ и въ виду его текучести и чисто временнаго значенія. Однако уже одно перечисленіе докладовъ на эту тему должно дать понятіе о томъ территоріальномъ размахѣ, которое принимало Движеніе, о сложности и многообразії тѣхъ элементовъ, кот. оно въ себя включаетъ. Отъ Франції говорили: С. М. Зернова — Святоотеческій кружокъ въ Парижѣ; Н. И. Яремченко — кружокъ изучающей Апостольскія Дѣянія (Парижѣ); Н. М. Феодоровъ — кружокъ житій святыхъ, организованный Братствомъ во имя Св. Троицы (Парижѣ); Г. М. Тяжелющіова Кружокъ I-го Посл. і въ Кори: финамъ (Парижѣ); П. Н. Евдокимовъ — апологетический кружокъ при Богословскомъ Институтѣ; А. В. Морозовъ — финансы Движенія во Франціи, отчетъ за истекшій годъ и

планъ работы для будущаго; М. В. Малининъ — объединенный комитетъ Парижскаго Движенія; К. С. Сѣрикова — отдѣль Парижскаго Движенія, работающій въ ближайшемъ сотрудничествѣ съ Краснымъ Крестомъ (объ этомъ съ большой благожелательностью говорила завѣдующая Кр. Крестомъ Ал. Вл. Романова); М. М. Зернова — о Парижскомъ отдѣлении Братства Св. Серафима; М. В. Лаврова — о братствѣ во имя Св. Троицы; Г. И. Яворскій — Піонскій кружокъ; О. А. Наумова — Ниццкій кружокъ; Л. М. Лунинъ — работа съ дѣтьми въ Брюсселѣ, цѣлью которой является созданіе дружинки русскихъ мальчиковъ, въ которой бы они воспитывались въ духѣ Православной Церкви и любви къ Родинѣ (идея оцеркленія скаутизма); Ю. Н. Маклаковъ — церковная жизнь молодежи въ Майнцѣ; Л. П. Бабичъ — берлинскіе кружки; И. А. Лаговскій — Пражскій кружокъ; Н. А. Энердорфъ — Бѣлградскій кружокъ; недавно пріѣхавшая изъ Россіи — о церковной жизни тамъ, о настроеніяхъ молодежи, о противрелигіозной пропагандѣ и о героической борьбѣ молодежи за вѣру; Н. М. Зерновъ — объ издательскомъ дѣлѣ и о Вѣстнике Движенія; о. Л. Липеровскій — о мѣстномъ съѣзда Движенія въ Чехіи; И. Э. Юнгъ о конференціи Англійскаго Движенія, на

которомъ она была представительницей Россіи и наконецъ Архіепископъ Владимира слѣдалъ неожиданное и радостное сообщеніе о томъ, какъ принялъ съѣздъ та земля, на которой онъ собрался, молился и работалъ. Владыка случайно встрѣтился съ католическимъ священникомъ Клермонтской церкви, который, узнавъ въ немъ православнаго іерарха, оказалъ ему знаки высшаго почета, просилъ принять въ даръ для нашего походнаго храма свѣчи его собственнаго изготвленія, поѣтиль нашу вечерню и вручилъ Владыкѣ сумму денегъ «на русскихъ бѣженцевъ». Это теплое отношение мѣстныхъ людей не ограничилось этимъ: крестьяне приходили въ нашъ храмъ, приносили цвѣты, просили поминать своихъ усопшихъ. И это сердечное отношение окружающихъ людей усилило то впечатлѣніе пребыванія на Родинѣ, которое создавалось и деревянными храмами, напоминающими русскую церковь, и участіемъ Владыкѣ на себѣ не только духъ, но и образъ Святой Руси и обсужденіемъ близкихъ сердцу вопросовъ, и которое съ необычайной силой охватываетъ душу каждый разъ, когда въ работѣ и въ молитвѣ чувствуешь себя живущимъ въ своей небесной Родинѣ — въ Церкви.

Л. Зандеръ.

БЬЕРВИЛЬСКИЙ СЪЕЗДЪ.

Годичный общий съездъ Русского Христианского Студенческаго Движенія за рубежомъ въ четвертый разъ собралъ вокругъ себя все Движеніе, всѣ кружки. Однако среди старыхъ сотрудниковъ и друзей появились новые лица: въ первый разъ на съездѣ присутствовали представители Польши, Латвіи и Эстоніи, — странъ, въ которыхъ, вслѣдствіе обилия тамъ русскаго населения — работъ Движенія можетъ предстоять значительное распространеніе. Какъ всегда, съездѣ былъ устроенъ вдали отъ городской суеты, въ замкѣ, окруженному большими паркомъ. Какъ всегда, кромѣ представителей кружковъ, въ съездѣ присутствовали старшіе друзья и руководители Движенія — любимые пастыри и профессора. И какъ всегда, заботой съезда было созданіе своего храма, подъ сѣнью котораго и происходили засѣданія, которыя въ этомъ году отличались особой напряженностью и даже страстью. Причины этому находились въ Движенія; ибо призракъ раскола, тяготѣющій надъ заграничной русской Церковью, ставить трудныя и отвѣтственный задачи передъ сознаніемъ каждого православнаго человѣка; тѣмъ болѣе возникаютъ онѣ передъ Движеніемъ, объединяющимъ собою людей разныхъ направленій, живущихъ въ обѣихъ зарубежныхъ метрополіяхъ. Однако трудность эта на самомъ дѣлѣ еще глубже, чѣмъ бы это могло слѣдовать изъ каноническихъ нестроеній момента.

Разные национальные стили, различные духовные устремленія, — которыми такъ богато Православіе, сочетаются въ Движеніи въ нѣкоторое высшее единство, которое можетъ быть цѣннымъ только въ томъ случаѣ, если не будетъ компромиссомъ, если никто не будетъ принужденъ отказываться отъ того, что является наиболѣе значительнымъ его церковной совѣсти. Но различія

эти часто бываютъ столь сильны, что психологическая стихія захлестываетъ часто церковную и люди готовы разойтись изъ за несогласія въ частностяхъ, забывая о томъ, что объединяетъ ихъ высшій принципъ — Церковь.

Въ Клермонѣ эта трудность была преодолѣна; но тамъ съездѣ быть мѣстнымъ и не включать въ себя столь большого разнообразія и опредѣленнаго расхожденія взглядовъ, каковое имѣло мѣсто въ болѣе общемъ и полно представленномъ Бьервилль. Совершенно очевидно, что если бы работа съезда не была принципіально религіозной, не осѣнялась бы храмомъ, не сопровождалась бы молитвой — соглашеніе было бы невозможно. Основное расхожденіе сквозило всюду, находя для себя все новые и новые предлоги: и въ вопросѣ объ расколѣ (который на съездѣ не обсуждался, но все время чувствовался) и отношеніи къ іерархіи, и въ вопросахъ о наименованіи Движенія, о его дальнѣйшей дѣятельности, его печатномъ органѣ и т. д.

И все же соглашеніе было достигнуто. Не путемъ компромиссовъ, голосованій или предубѣждений: это бы не имѣло въ религіозной работѣ никакой цѣны; но путемъ довѣрія другъ къ другу, путемъ любви къ общему дѣлу, путемъ вкорененія себя въ болѣе глубокіе церковные слои, чѣмъ личные устремленія и взгляды, путемъ вѣры, что въ эти различія суть выраженія многообразно окрашенной ревности къ единому Православію. Въ этомъ преодолѣніи себя и своихъ психологическихъ устремленій и настроеній участники съезда поняли, что если каждый изъ нихъ говорить про «наше Движеніе», то это означаетъ совсѣмъ не то, что Движеніе принадлежитъ имъ, но что они принадлежатъ Движенію. И въ этомъ отношеніи можно сказать, что Бьервильскій съездѣ въ какомъ то смыслѣ выявилъ новый

возрастъ, новую эпоху въ жизни Движенія. До сихъ поръ въ психологіи кружковъ моментъ локальный игралъ настолько большую роль, что весь характеръ Движенія можно было условно назвать удѣльно-вѣчевымъ; теперь же Движеніе подошло къ своей «Москвѣ» — къ чувству общихъ задачъ и интересовъ, къ сознанію своего единства и цѣльности, къ стремленію къ болѣе дѣловой и трезвой выработкѣ тѣхъ путей, которые — не стѣснія индивидуальныхъ особенностей каждого — все же были бы пригодными и спасительными для насы. Въ соотвѣтствіи съ этимъ и съѣздъ въ Бѣрвиль носилъ характеръ несравненно болѣе дѣловой и рабочій, чѣмъ предыдущіе съѣзы — общіе и въ особенности — мѣстные. На немъ былъ поставленъ и разрѣшены цѣлый рядъ вопросовъ какъ общаго, такъ и практическаго содержанія и принять рядъ рѣшеній относительно будущаго плана работы Движенія. Первымъ изъ такихъ вопросовъ былъ вопросъ о методѣ занятій въ Православныхъ Библейскихъ Кружкахъ. Послѣдніе всегда были численно господствующей формой Движенія; однако методы ихъ работы отличались большой неопределенностью и вызывали многочисленныя сомнѣнія. Послѣднія сводились къ тому, что групповое чтеніе и изученіе Евангелія не практиковалось въ церковной жизни послѣднія времена (въ отличіе отъ древности, когда изученіе Св. Писанія мірянами было распространено гораздо шире) и какъ форма, перенятая отъ инославныхъ Движеній, легко можетъ уклониться въ сторону протестантской свободы въ истолкованіи Евангельскихъ текстовъ. Съ этой точки зреінія библейскимъ кружкомъ все время приходилось претерпѣвать какъ виѣшнія нападки и подозрѣнія, такъ и дѣйствительныя трудности въ разрѣшеніи тѣхъ или иныхъ вопросовъ. Однако — благословеніе этой работы іерархами и горячая вѣра ея участниковъ въ то, что Евангеліе можетъ быть предметомъ и православнаго изученія и что Библейскій кружокъ не является монопольной собственностью протестантізма — а также та зѣфѣктivnostъ, съ которой Библейскіе кружки привлекаютъ къ Церкви все новыхъ и новыхъ людей — заставляли руководителей этихъ кружковъ искать тѣхъ методовъ и путей, которые позволили бы говорить о созданіи типа Православнаго Библейскаго кружка. Итогъ этой работѣ былъ подведенъ на

Бѣрвильскомъ съѣздѣ, на которомъ докладчиками по этому вопросу выступили проф. С. С. Безобразова (идеологическая сторона) и Ю. П. Степановъ (опыт трехлѣтней работы). Первый докладчик сначала остановился на тѣхъ ложныхъ путяхъ, по которымъ можетъ устремляться отклоняющееся отъ Церкви изученіе Евангелія: «протестантская» свобода, полагающая критеріемъ истинности толкованія исключительно глубины индивидуальной совѣсти каждого и вслѣдствіе этого неизбѣжно граничащая и переходящая въ полный произволъ; и «католическая» обязательность пониманія Писанія, какъ она проявляется въ постановленіяхъ Папской комиссіи *de re Biblica*. Въ отличіе отъ этого, православный путь — не зная никакого формального критерія — долженъ оставляться на всей полнотѣ церковнаго преданія, незыблемо установленъ Церковью священный канонъ Новаго Завѣта (27 книгъ), освященъ текстъ, въ существенномъ единомъ, но допускающей и разнотченія; указаны Писатели отдельныхъ книгъ. Такова исходная точка. Въ осталѣномъ познаніе Преданія — свободное и смиренное — есть задача православнаго толкователя, живущаго въ Церкви и cherpaющаго изъ сокровищницъ Церкви. Самый надежный путь — особенно для молодежи — есть пристальное изученіе св. Отцовъ, толкующихъ Св. Писаніе.

Второй докладчикъ, основываясь на опыте кружковъ, показалъ, что основнымъ свойствомъ православнаго подхода къ Евангелію должно быть молитвенное и благоговѣйное настроение участниковъ кружка. Тогда Евангеліе воспринимается не какъ писаный текстъ, но какъ живая вѣчная Истина, тогда и святоотеческія толкованія предлежатъ не какъ «комментаріи», а какъ руководство близкаго, мудраго и любимаго отца и учителя. Послѣ продолжительной бесѣды на эту тему съѣздъ «призналъ высокую цѣнность изученія слова Божія въ кружкахъ въ свѣтѣ ученія Православной Церкви и высказалъ желательной связи кружковъ черезъ своихъ руководителей съ пастырями Церкви и выразилъ надежду, что такой типъ Православныхъ Библейскихъ кружковъ будетъ раскрываться и совершенствоваться ко благу Церкви».

Другимъ существеннымъ вопросомъ, требовавшимъ разрѣшенія въ жизни Движенія была проблема Братства. Прошло годій съѣздъ въ Хоповѣ подъ вліяніемъ

стремлениі придать кружкамъ и ихъ работы строго церковную форму, высказался въ томъ смыслѣ, что Братство является высшей формой и конечной цѣлью существованія кружка. Однако такая точка зрењія многими кружками не раздѣлялась и вслѣдствіи этого въ Движеніи возникла иѣкоторая оппозиція и едва ли не отрицательное отношеніе къ самой формѣ Братской работы. Съ другой стороны и идеология Братства, какъ мірянской церковной организаціи, является далеко не разработанной и требуетъ всесторонняго продумыванія и жизненной провѣрки. Вслѣдствіе этого доклады представителей двухъ Братствъ, входящихъ въ Движеніе: св. Живоначальной Троицы и Св. Серафима должны были раздѣлить двойную задачу: подвинуть разработку вопроса о природѣ Братства вообще и внести свѣтъ въ проблему отношенія Братствъ къ Движенію. Докладчикомъ Парижского Братства св. Троицы была В. А. Заидеръ. Разсказавъ вкратцѣ исторію происхожденія Братства и его жизни и дѣятельности, она указала, на то, что трудности вопроса возникаютъ отъ смышленія тѣхъ двухъ задачъ, которыхъ Братства преслѣдуютъ и тѣхъ двухъ точекъ зрењія, подъ которыми слѣдуетъ разматривать взаимоотношенія Братства и Движенія и которая обыкновенно смышливаются. Братство, какъ формально-церковная форма, естественно имѣть такія задачи и цѣли, которая не могутъ себѣ ставить группы, не связанныя каноническими подчиненіемъ и формально закрѣпленной связью съ іерархіей. Но съ другой стороны братская работа не должна непремѣнно ограничиваться этими специфическими задачами и можетъ въ большей своей части вполнѣ совпадать съ работой кружковъ, участвую въ Движеніи на общемъ основаніи. Выясненія отношенія Братства ко всему Движенію и принципіальное участіе его въ немъ, необходимо всегда имѣть въ виду два измѣренія или два плана, въ которыхъ ихъ отношенія и слѣдуетъ разматривать. Съ точки зрењія духовной жизни и дѣятельности между Братствами и кружками никакой разницы нѣть: и тѣ и другіе могутъ себѣ ставить одиѣ цѣли, работать одними методами, достигать того или иного духовнаго возраста. Но съ точки зрењія канонической и организационно-правовой Братство всегда отличается отъ кружка своей церковной связью и закрѣпленностью — такъ же какъ кружокъ отличается отъ братства

своей большей пластичностью и гибкостью. Вслѣдствіе этого говорить о церковности Братства, противополагая его кружку, можно только въ разрѣзѣ формального, канонического разсмотрѣнія. По существу же кружокъ можетъ быть и духовнѣе и напряженѣе и въ этомъ смыслѣ церковнѣе Братства, которое можетъ быть бѣднымъ, нищимъ, духовно ущербленнымъ; однако и въ послѣднемъ случаѣ оно не теряетъ своей церковной формы, которая въ такомъ случаѣ только отыгчаетъ и увеличиваетъ его внутреннее несовершенство. Этотъ докладъ, повидимому, достигъ своей цѣли, ибо высказывавшіеся послѣ него противники «Братской работы» заявили, что изложенная точка зрењія приимряетъ ихъ съ идеей Братства, и что, оставаясь на своей теоретической точкѣ зрењія, они считаютъ прежнія недоразумѣнія исчерпанными.

Докладъ представителя Бѣлградскаго Братства имени Св. Серафима, П. С. Лопухина, почти не касался проблемы Братства и былъ всецѣло посвященъ Движенію, какъ формѣ церковной работы, въ которой докладчикъ видѣлъ глубокіе коренные недостатки. По мнѣнію докладчика, цѣлью Движенія должна быть призывъ молодежи къ Церкви и организация ея для церковной работы. Но эта работа необходимо должна быть руководима тѣми, кто является «блестящими Церкви», Ея вождями, Ея іерархами; вслѣдствіе этого Движеніе должно въ корнѣ пересмотрѣть свое отношеніе къ іерархіи и та личная близость и фактическое духовное руководство, которые имѣли мѣсто до сихъ поръ, должны быть замѣнены ясно выраженнымъ и формальнымъ подчиненіемъ церковной власти, безъ отвѣтственного руководства которой вообще невозможна никакая церковная работа. Однако здѣсь встрѣчается большая трудность, связанныя съ раздѣленіемъ зарубежной Церкви на двѣ метрополіи и несогласіемъ Митрополита Евлогія съ церковнымъ соборомъ. Вслѣдствіе этого П. С. Лопухинъ, — стремясь все же осуществить проводимую имъ мысль о принципіальномъ подчиненіи Движенія іерархіи — предлагалъ встать на точку зрењія фактическаго и морального значенія собора и подчиненія Движенія въ цѣломъ — той церковной власти, въ предѣлахъ юрисдикціи которой находится центральный органъ Движенія, предствавляя отдельнымъ епископамъ руководить кружками, находящимися въ ихъ епар-

хіяхъ. Эта схема не мыслилась докладчикомъ какъ юридическая и вицънняя; онъ полагалъ, что руководство іерархіей само собой вытекаетъ изъ того православного устроенія души и смиренного подчиненія своей воли голосу епископовъ, недостатокъ коего представлялся ему основной болѣзнью Движенія; поэтому онъ убѣжденно звалъ съѣздъ къ принципіальному пересмотру самыхъ основъ Движенія, къ иной установкѣ души — по его мнѣнію, болѣе православной, смиренной, свѣтлой и радостной. Въ такомъ-случае должны облегчиться не только задачи Движенія, но и само оно можетъ послужить залѣчиванію ранъ на церковномъ тѣлѣ. Съ этой основной реформой должно быть связано и измѣненіе названія Движенія. Нельзя звать людей къ Православію, боясь называться православными. Нельзя давать неопределенный и уклончивый отвѣтъ о своемъ исповѣданіи на тотъ вопросъ, который какъ бы поставилъ Движенію соборъ, благословивъ только тѣ кружки, которые называютъ себя православными и находятся подъ непосредственнымъ руководствомъ владыкъ. Для того, чтобы получить благословеніе хранителя Православія, который на самомъ дѣлѣ является не тѣмъ благожелательнымъ и добрымъ старцемъ, которого Движеніе ожидало увидѣть, но суровымъ и сдержанннымъ отшельникомъ — надо, чтобы Движеніе дѣйствительно стало православнымъ, измѣнилось внутренно, получило иную структуру, измѣнило бы свое название и ясно и четко опредѣлило бы свое церковное устроеніе и работу.

Этотъ докладъ представителя Бѣлградскаго Братства вызвалъ очень горячія и продолжительныя пренія — отчасти по самой сущности поставленныхъ вопросовъ, отчасти по поводу тѣхъ или иныхъ конкретныхъ выводовъ.

Н. А. Бердяевъ указалъ на то, что требованіе формального подчиненія Движенія іерархіи и приданія ему церковно-офиціальной формы имѣютъ своей причиной привычку русскихъ людей работать въ области церковной исключительно по опредѣленнымъ и одобреннымъ властю шаблонамъ. Отъ этой боязни новыхъ творческихъ формъ надо освободиться. Движеніе само по себѣ есть новое творческое явленіе, не имѣющее precedentовъ, и поэтому понятно, что жизнь его не вмѣщается ни въ какія бы то ни было традиціонныя формы. Что же касается церковнаго характера Движенія

нія, то здѣсь необходимо различать два понятія Церкви: Церковь невидимую, какъ мистическое тѣло Христово, обнимающее всякое положительное бытіе, и Церковь видимую, какъ временное земное устроеніе, какъ каноническую организацію. Студенческое Движеніе, свѣтское по своему характеру, является, конечно, церковнымъ въ первомъ, интегральномъ смыслѣ слова; но требовать отъ него церковности во второмъ смыслѣ, значитъ исказить истину традиції Православія и склоняться въ сторону католического пониманія связи мірянъ съ іерархіей — постепенно переходящее въ старую теократическую идею. Въ отліціе отъ этого Православіе даетъ намъ большую свободу — и поддаваться соблазну переложить связанную съ нею ответственность на плечи іерархіи — значитъ совершенно забыть слова Апостола Павла, который обращаясь къ Галатамъ, восклицаетъ: «къ свободѣ призваны вы, браты!». Что же касается наименования Движенія, то слово «Христіанськое указываетъ на саму его сущность («мы же исповѣдѣемъ Христа распятаго»...) тогда какъ терминъ «православное» — въ качествѣ формального прилагательного, не имѣющаго собственного значенія (правильное, истинное, вѣрное) является несравненно менѣе содержательнымъ и имѣть смыслъ въ связи съ тѣмъ, къ чему онъ относится (православные христіане, правовѣрные магометане; въ С. А. «православными» (orthodox) называютъ правовѣрныхъ евреевъ и т. д.). Поэтому и наименование «христіанское Движеніе» слѣдуетъ оставить какъ вполнѣ отвѣчающее его природѣ.

Н. А. Бердяевъ указалъ еще на то, что духовная жизнь слагается по двумъ линіямъ — восходящей и нисходящей, движение къ Богу и къ человѣческому миру. Движеніе нисходящее есть помощь людямъ, не обрѣтшимъ еще свѣтъ Христа.

В. Г. Коренчевскій указалъ на то, что Движеніе — большое и важное церковное дѣло, но что создано оно не іерархами и что поэтому весьма сомнительно, захотятъ ли они вести его и брать на себя ответственность за его трудную и часто новую со своимъ формамъ работу. Отвѣтъ собора рѣшаетъ этотъ вопросъ скорѣе отрицательно. Ибо принимая и благословляя только православные кружки и православныхъ студентовъ, соборъ тѣмъ самымъ отказывается отъ главной задачи Движенія — работать среди невѣрующей молодежи; а именно эта работа и является самыи су-

щественнымъ, значительнымъ и новымъ, что Движеніе дѣлаетъ. Но быть въ формальномъ подчиненіи у іерархіи и не требуется; гораздо важнѣе та реальная духовная связь, которая существует у движениія съ іерархами и пастырями Церкви. Эта связь зафиксирована уже въ томъ, что всѣ съѣзды Движенія не мысятъ иначе, какъ богослужебные, что слѣдовательно они невозможны безъ священнослужителей, что большинство кружковъ находятся въ посгоянномъ общеніи съ пастырями и что слѣдовательно Движеніе является вполнѣ православнымъ по своему духу. Православная же церковь представляетъ своимъ чадамъ большую духовную свободу, отвѣтственно пользоваться которой является не только нашимъ правомъ, но и нашимъ долгомъ.

О. Л. Н. Липеровскій въ своемъ словѣ подчеркнулъ, что Движеніе — религіозное по своимъ задачамъ и цѣлямъ, остается свѣтской, мірянскій организаціей и именно въ качествѣ таковой и цѣнится многими изъ высшихъ іерарховъ. По ихъ мнѣнію формальное подчиненіе Движенія церковной власти поставить въ затруднительное положеніе саму іерархію и съ этой точки зренія обращеніе къ собору нужно признать большой ошибкой. Причиной ея является то, что движение несопрѣзмѣрио переоцѣниваетъ себя какъ церковную силу и не довольствуется благословеніемъ и духовнымъ руководительствомъ отдѣльныхъ священниковъ и даже епископовъ, не удовлетворяется благословеніемъ митрополитовъ, а обращается къ собору епископовъ. Такія претензіи Движенія ничѣмъ не оправдываются, ибо оно имѣетъ огромную цѣнность какъ свѣтское миссіонерское дружество, но какъ только оно начинаетъ себя мыслить церковной организаціей — оно становится просто самочиннымъ. Поэтому оно должно сохранить какъ свою прежнюю структуру, такъ и название и охватывать какъ вѣрующихъ, такъ и невѣрующихъ и сомнѣвающихся студентовъ. Но оно должно быть по своему существу православнымъ и руководиться православными людьми.

Въ результатѣ многія недоразумѣнія — неизбѣжно возникающія въ процессѣ разнорѣчія и спора, были разъяснены. Различіе во взглядахъ и устремленіяхъ осталось, но все же стало возможнымъ единодушное принятие резолюцій, которыя были формулированы особой комиссіей въ слѣдующихъ словахъ:

1) Съѣздъ, сознавая, что основной задачей Движенія является привлеченіе невѣрующей или маловѣрющей части молодежи къ Православію, и что поэтому въ составѣ его всегда будуть существовать кружки различной степени и силы религіознаго сознанія, оставляетъ наименіе Движенія прежнімъ.

2) Заслушавъ докладъ о Братствахъ и ихъ роли, съѣздъ признаетъ, что Русское Студенческое Христіанское Движеніе за рубежомъ 1) имѣть своей основной цѣлью объединеніе вѣрующихъ студентовъ для служенія Православной Церкви и привлеченіе къ вѣрѣ во Христа студенческой молодежи; 2) включаетъ въ свой составъ Студенческіе Христіанскіе Кружки и церковныя Братства, являющіеся автономными организаціями, объединенными общими цѣлями и общимъ выборнымъ органомъ для проведения этихъ основныхъ цѣлей въ жизнь; 3) осуществляетъ свои цѣли при духовномъ руководительствѣ пастырей и архипастырей, пользуясь, где это возможно, ихъ указаціями, какъ въ работѣ отдѣльныхъ кружковъ, такъ и для Движенія въ цѣломъ.

Большое вниманіе было удѣлено съѣзду организаціонной работѣ. Съ расширеніемъ Движенія и его внѣшнѣмъ и внутреннимъ ростомъ простая и неформальная организація, дѣйствовавшая въ немъ до сихъ поръ, перестала удовлетворять усloвияющимъ и увеличивающимъ запросы его жизни; появилась потребность въ большой административной четкости и правовой ясности обслуживающихъ его органовъ. Въ связи съ этимъ, послѣ продолжительного обсужденія вопроса, съѣздъ принялъ слѣдующую схему внутренней структуры Движенія.

Высшимъ рѣшающимъ и руководящимъ органомъ Движенія является его общій годовой съѣздъ, который выбираетъ Бюро, проводящее въ жизнь его рѣшенія и предначертанія. Бюро состоитъ изъ представителей кружковъ, лицъ избранныхъ съѣздомъ и должностныхъ лицъ Движенія, каковыми являются его предсѣдатель, секретари и казначей, избираемые на два года самимъ Бюро. При Бюро учреждается совѣщательный органъ изъ лицъ, приглашенныхъ Бюро. Въ совѣтъ Движенія были выбраны о. С. Булгаковъ, Н. А. Бердяевъ и кн. Г. Н. Трубецкой. Этотъ органъ является въ жизни Движенія нововведеніемъ и долженъ по мысли съѣзда служить соединительнымъ звеномъ между Движе-

ніємъ и болѣе широкими церковно-общественными кругами. На мѣстахъ же кружки по прежнему объединяются особыми «объединенными комитетами», состоящими изъ представителей кружковъ и вѣдающими тѣ дѣла, которыхъ касаются интересовъ всѣхъ кружковъ данного города и страны. Такіе комитеты существуютъ, впрочемъ, пока только въ Прагѣ, Парижѣ и Берлинѣ. Новые кружки принимаются въ составъ Движеній Бюро — по представлениямъ соотвѣтствующихъ объединенныхъ комитетовъ или секретарей. Въ теченіе перерывовъ сессій Бюро вѣс дѣла ведутся секретарятомъ, который имѣеть свои собственныя совѣщанія (исключительно изъ должностныхъ лицъ), получаетъ помощь и совѣты «совѣщанія», но является отвѣтственнымъ передъ Бюро, которому и даетъ отчетъ въ своей дѣятельности при каждомъ его собраніи (каковыя могутъ быть только весьма рѣдкими, т. к. требуютъ съѣзда представителей кружковъ почти со всей Европы).

Наконецъ А. И. Никитинымъ былъ сдѣланъ подробный докладъ о финансахъ Движенія, стремящагося если не встать на свои ноги, то по возможности ограничить ту сумму, которую Движеніе получаетъ въ качествѣ субсидіи отъ Всемірнаго Христіанскаго Студенческаго Союза (извѣстно, что эта братская помощь русскимъ составляетъ 12% бюджета Союза). Въ прошломъ году на £450 ассигнованныхъ Союзомъ, Движеніе собрало £8 взносовъ кружковъ и £117 — отъ своей финансовой компаний. Израсходованы эти средства были на устройство конференцій — общихъ и мѣстныхъ, на поѣздки секретарей и лекторовъ, на субсидіи отдѣльныхъ кружковъ и объединенныхъ комитетамъ, на устройство курсовъ руководителей, состоявшихшихъ тѣчашъ же постѣ Бервильскаго съѣзда и на канцелярскіе, банковскіе и почтовые и т. п. расходы.

Какъ всегда съѣзда долженъ быть заслушать очень обширную информацию; но, въ виду краткости времени и огромнаго количества материала, информація эта была доложена секретарями, предварительно сдѣлавшими обширную сводку изъ сообщеній съ мѣстъ. Однако, среди информационныхъ докладовъ былъ одинъ, обратившій на себя чрезвычайное вниманіе всего съѣзда. Онъ касался Генеральнаго

Комитета Всемірнаго Христіанскаго Студенческаго Союза, собравшагося въ этомъ году въ Копенгагенѣ. На этомъ собраніи Комитетъ Союза принялъ подъ вліяніемъ доклада Г. Г. Кульмана чрезвычайно важное рѣшеніе. До сихъ поръ Союзъ твердо держался интерконфессиональной точки зрѣнія и принципіально не допускалъ у себя существованіе конфессіональныхъ кружковъ и организацій (Русское Зарубежное Движеніе не является членомъ Союза, который помогалъ ему эти три года по чувству христіанскаго братолюбія, а не по формальнымъ соображеніямъ). Однако теперь Союзъ измѣнилъ свою точку и призналъ существованіе въ своей средѣ конфессіональныхъ кружковъ не только допустимымъ, но и весьма желательнымъ; это рѣшеніе имѣеть огромное значеніе для отдѣльныхъ кружковъ или лицъ, но главнымъ образомъ для самаго Союза. Міровое Движеніе поняло значеніе и цѣнность вѣроисповѣднаго вопроса, допустило въ свою среду конфессіональные кружки и тѣмъ открыло свои двери для привнесенія въ него неисчислимыхъ церковныхъ богатствъ, отъ которыхъ оно до сихъ поръ было забронировано своимъ принципомъ интерконфессионализма.

Въ заключительномъ собраніи Предсѣдатель съѣзда В. В. Зѣньковскій подвелъ краткіе итоги произведенной работѣ. Несмотря на ея трудности и сложность, несмотря на чисто дѣловой характеръ съѣзда, В. В. Зѣньковскій все же опредѣлилъ его какъ большое достижениѣ. Сущность его въ томъ, что въ бурѣ современныхъ событий Движеніе не потеряло своего единства, что кружки и члены Движенія сумѣли устоять другъ въ другѣ и не отойти другъ отъ друга, въ томъ, что то дѣйствительное духовное единство, которое было даровано Движенію въ Пшеровѣ — имъ не растеряно, не забыто, но воспринято какъ завѣтъ, какъ принципъ, какъ задача, вдохновляющая и дающая ему силу для преодолѣнія всѣхъ встрѣчающихся на его пути трудностей, для осуществленія его основной задачи: оцерковленія жизни, созиданія Православной культуры черезъ выявленіе Духа Христова въ реальной жизни.

Л. Зандеръ.

НОВЫЯ КНИГИ.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ПУТЬ ПЕГИ.

Jérome et Jean Tharaud. — *Notre cher Péguy*. 2 vol. Paris. Plon. 1926.

Книга братьев Таро о Пеги кажется написанной для насть, русскихъ. До того близокъ намъ, нашему недавнему прошлому, ея герой, кругъ идей, въ которыхъ онъ жилъ, и самое начество его религозности. Давно уже Сюаресь, рисуя его портретъ, отмѣтилъ это сходство: «*un vrai petit homme russe à Tolstoï*». Впрочемъ, на толстовца онъ всего менѣе похожъ. Пеги — прирожденный воинъ, трубверь Орлеанской Дѣвы и соціалистъ. Онъ напоминаетъ, скорѣе, стараго русскаго революціонера, но на почвѣ классической культуры; народникъ, вышедшій изъ Пушкинского лицея. — Возможность, никогда не осуществлена у насть, въ Россіи, гдѣ немыслимъ крестьянскій сынъ, воспитаный на Софоклѣ, Корнелѣ и Гюго.

Два слова о самой книгѣ. Написанная его друзьями, товарищами по школѣ и по *Cahiers de la Quinzaine*, она рисуетъ Пеги среди его современниковъ и учениковъ. Ни одна книга (кромѣ м. б. «*Dans la maison*» Ролана) не способна лучше ввести иностранца въ міръ французскаго идеализма. Это одно изъ немногихъ оконъ глухого замкнутаго дома. Безъ идеалистического возрожденія конца 90-хъ, начала 900-хъ годовъ, непонятна героическая эпопея Франціи и ея современного ренессанса. Правда, война провела черту между поколѣніями. Пеги уже чуждъ молодой Франціи, но онъ во многомъ является ея предтечей.

Таро въ совершенствѣ владѣеть искусствомъ литературнаго портрета. Подъ ихъ легкимъ, чуть-чуть небрежнымъ перомъ, въ немногихъ строкахъ, оживаютъ для насть фигуры Жореса, Ролана, Сореля, и многихъ скромныхъ дѣятелей, соратни-

ковъ Пеги, уже ушедшихъ изъ міра живыхъ: бенедиктинца Байе, карлика-публициста Лотта и другихъ. Это сочетаніе именъ радикальной и католической Франціи, чаще всего враждебно встрѣчающихся въ наши дни, характерно для круга Пеги, для центральной идеи его жизни. Большинство лицъ, любовно, но съ тонкой ироніей зарисованныхъ въ этой книгѣ, уже покойники, но ихъ могилы еще свѣжі, и это сообщаетъ ей особую грустную прелестъ вѣнка, сплетенаго дружеской рукой. Изъ живыхъ отчетливо выступаетъ, хотя умышленно оставляется въ тѣни, фигура Маритэна, связывающаго для насть поколѣніе Пеги съ католической Франціей.

Помимо индивидуальныхъ портретовъ, прекрасны портреты колективные, особенно такихъ культурныхъ очаговъ, какъ лицей Сент-Барбъ и Нормальной Школы, съ ихъ бодрящей атмосферой юнаго идеализма, борьбы идеиныхъ течений — прежде всего *talas* и *antitalas* (на школьнѣмъ жаргонѣ), т. е. католиковъ и антиклерикаловъ. Нужно признать ихъ: одно изъ открытій этой книгѣ, неожиданное для насть, русскихъ, это впечатлѣніе большой моральной крѣпости и пуританскаго героязма, сохраняющихся еще въ антицерковныхъ кругахъ Франціи. Къ имъ принадлежитъ семья жены Пеги, многіе изъ его друзей среди женщинъ, изъ подписчиковъ *Cahiers*. Конечно, высокая моральная настроеність не характерна для французскаго радикализма, это удѣль избраннаго меньшинства, но меньшинствомъ этимъ еще питается во Франціи свѣтскій идеализмъ (съ которымъ, кстати, недавно познакомилъ насть и послѣдній портретный романъ *Нироду* «*Vella*»).

Весь жизненный путь Пеги кажется предопределеннymъ отъ рожденія. Потомокъ крестьянъ и дровосѣкъ съ Луары, вырос-

шій въ бѣдномъ Орлеанскомъ предмѣстіи, онъ навсегда сохранилъ вѣрность народу, любовь къ бѣдности и, вмѣстѣ съ дѣтскимъ катехизисомъ, поклоненіе Орлеанской дѣвѣ. Его кровь дѣлала его демократомъ, соціалистомъ, сыномъ французской революціи. «Но онъ былъ также и сыномъ крестовыхъ походовъ» (Сюаресь). Слить воедино пафосъ революціи съ религіей Жанны Д. Аркъ — на это ушла напряженная рабоча гвоздь жизни, приведшая его на порогъ церкви.

Таро рассказываютъ, что пошатнуло его дѣтскую вѣру въ Лицѣй. Пеги пересталъ ходить въ капеллу, постъ того, какъ клирикальная пресса стала на сторону хоясь въ одной стачкѣ, въ которой мальчикъ принималъ горячее участіе, конечно, на сторонѣ рабочихъ. Другой мотивъ, приводимый Таро, это невозможность примириться съ адомъ. «Онъ объявилъ себя солидарнымъ съ отверженными на небѣ и на землѣ». Уже католикомъ онъ вкладывалъ эти же сомнѣнія въ устѣ Жанны: «Il y a tant de souffrances inutiles» (Le mystere de la charité de Jeanne d'Arc).

Въ этомъ весь Пеги съ его радикальнымъ морализмомъ, все своеобразіе его христіанскаго пути. Мы хорошо знаемъ путь эстетовъ, черезъ символическое искусство подошедшіхъ къ католичеству. Мы помнимъ крушеніе научной вѣры въ 90-хъ годахъ (Брюнетъ), опредѣлившее обращеніе многихъ. Мы охотно представляемъ себѣ, особенно на почвѣ Франціи, колесо злотиціи, съ котораго спасенные чудомъ поднимаются на крестъ. Вмѣстѣ съ Пеги возвращается въ Церковь сама юность, здоровье, мужественный героизмъ. Его путь — путь морального напряженія уясняющаго постепенно свою религіозную природу. Пеги — поэтъ — неизвѣдитъ эстетику. Въ Нормальной школѣ онъ не хочетъ слушать лекцій прѣ искусству Р. Роллана. Теоретическая сомнѣнія тоже, повидимому, мало мучатъ его, хотя Бергсонъ оказалъ ему большую помощь въ освобожденіи отъ позитивизма Сорбонны. Пеги навсегда сохранилъ вѣрность этому ученію и накалу нѣ смерти защитилъ его противъ Рима, уже занесшаго его сочиненія въ Индексъ. Не интеллектуалистъ и не эстетикъ, Пеги былъ воплощеніемъ моральной воли.

Его соціализмъ былъ очень своеобразный, хотя на школьнѣ скамьѣ и дріировался въ маркситскую ортодоксію. Въ существѣ же это было народничество, вѣра въ народъ, простыхъ людей, любовь къ ихъ

быту, уже уходящему въ прошлое, ненависть къ духу «буржуазности» — скорѣе средневѣковый, чѣмъ современный идеалъ жизни. И, прежде всего, высокая моральная оцѣнка бѣдности, не смѣшиваемой съ «нищетой», подлежащей уничтоженію. Політическій соціализмъ былъ одной изъ ма-сокъ христіанства Пеги. Впрочемъ, «політика» всегда была браннымъ словомъ въ его устахъ: ей онъ противопоставилъ «мистику», хитрости и дипломатіи — жертвенныій порывъ, вѣру, энтузіазмъ. Еще ребенкомъ онъ составилъ планъ своей жизни: об-разование союза безкорыстныхъ мистиковъ для пересозданія міра. Средствомъ долженъ быть небывалый незапятнанный чистый соціалистический журналъ. И Пеги съ необычайной энергией осуществляетъ эту цѣль: находить вѣрную когорту, друзей, находить деньги — самъ будучи нищимъ, — и въ теченіе 15 лѣтъ жизни несеть тяжкій крестъ своего журнала *Cahiers de la Quinzaine*, жертвуя для него всѣмъ своимъ временемъ, трудомъ и состояніемъ жены. Журналъ былъ именно таковъ, какимъ хотѣлъ его видѣть Пеги, объединеніемъ идеалистическихъ силъ Франціи. Но для этого пришлось порвать съ политиками, Жоресомъ, съ Сорелемъ и др.

Дрейфусизмъ занялъ въ активности юнаго Пеги, быть можетъ, не менѣе мѣсто, чѣмъ соціализмъ. Онъ видѣлъ въ этомъ движеніи мобилизацію духа противъ государстvennаго интереса — трагическая тема Антигоны, — хотѣлъ спасти Францію отъ смертнаго грѣха. Разочарованіе въ соратникахъ и результатахъ движенія было силь-но, — но не въ самомъ движеніи. Его памяти Пеги остался вѣренъ до конца. Осталось и уваженіе къ духу истиннаго Изра-иля, подготовившее пріятіе Ветхаго Завѣта.

Когда начался поворотъ къ церкви въ его душѣ? Этого мы не знаемъ. Поэзія не сдѣлала Таро повѣренными своей религіозной жизни, и не могъ сдѣлать. Ихъ отношеніе къ религіи, конечно, ближе всего можетъ быть охарактеризовано, какъ «скептицизмъ, того оттѣнка, что очень часто встрѣчается во Франціи: не исключающій сим-патіи и вниманія, даже тонкой зоркости къ проявленіямъ чужой религіозности. Вѣро-ятно, для Пеги не прошло даромъ длительное общеніе съ Жанной Д'Аркъ; еще въ Нормальной Школѣ онъ пишетъ огромную поэму ей посвященную, дѣлая ее глаша-таемъ революціонныхъ идеаловъ. Первая «Жанна Д'Аркъ» Пеги внесла холодокъ въ его отношенія съ соціалистами, но дол-

жна была освободить въ немъ скованную религиозную энергию. Началась невидимая внутренняя работа благодати въ мятежной, но по природѣ христианской душѣ. Пеги антиклерикаль. Его журналъ объединяетъ евреевъ, протестантовъ и атеистовъ Франціи. Но самъ онъ уже давно получилъ «даръ слезъ». Онъ приходитъ къ Парижу съ Ave Maria на устахъ, живеть въ состояніи непрерывнаго молитвеннаго умиленія. Изъ вѣнчанихъ вѣяній на него въ эту пору мы слышимъ только о Маритэнѣ. Съ ревностью нововращенаго, Маритэнъ ведеть съ Пеги долгія философскія и религиозныя бесѣды, о которыхъ никто, кроме его самаго, не можетъ рассказать намъ. Именно ему Пеги довѣрился въ рѣшающей моментъ своей жизни. Его другъ, монахъ Байе, молится за него на островѣ Уайтѣ. Маритэнъ сдѣлался посредникомъ между монастыремъ и Пеги. Въ сентябрѣ 1908 г. Пеги, измученный религиознымъ кризисомъ, могъ сдѣлать признаніе другому старому товарищу: «Я нашелъ вѣру, я католикъ».

Однако, Пеги такъ и не сдѣлалъ рѣшающаго шага, не переступилъ порога церкви. Ни разу онъ не причастился и былъ у мессы лишь единственный разъ, на войнѣ, за нѣсколько дней до смерти. Его дѣти оставались неокрещенными и бракъ нецерковныхъ. «Обращеніе», въ классическомъ смыслѣ слова, не произошло. Да Пеги и ненавидѣлъ это слово, звучащее для него какъ измѣна. Все давленіе подчасъ безжалостное — католическихъ друзей, Маритэна, его сестры, бенедиктинцевъ — было напрасно. Пеги пережилъ массу колебаний, мучительной борьбы. Со стороны казалось, что онъ совсѣмъ подошелъ къ послѣдней чертѣ. «О, если бы я могъ причаститься», вырывается у него въ бесѣдѣ съ другомъ, и «глаза его полны слезъ». Въ другой разъ съ Маритэномъ: «А если бы я захотѣлъ публично исповѣдать католическую вѣру и пойти къ мессѣ, когда мнѣ начать?» — «Сейчасъ же... Завтра, въ воскресенье». Это завтра для Пеги никогда не наступило.

Обращеніе Пеги ставить передъ всѣмъ христианамъ болѣшую проблему, имѣющую свои аналогіи и въ русскомъ религиозномъ возрожденіи: что удержало Пеги отъ церкви? Книга Таро не даетъ исчерпывающаго отвѣта на этотъ вопросъ, но не мало цѣнныхъ материаловъ для отвѣта.

Для Пеги — христианина, какъ и для Пеги-соціалиста, свобода слишкомъ драгоцѣнное благо, чтобы онъ могъ отъ нея отказать-

ся. Для него благодать восполняетъ свободу, не требуя отреченія отъ нея. Онъ не могъ какъ онъ говорилъ, «подчиниться кюрз». Онъ не могъ принять «авторитета повелѣвающаго». Его недовѣріе къ «кюрз»шло такъ далеко, что онъ готовъ подозревать ихъ вѣру: «священники не вѣруютъ или вѣруютъ такъ мало!» — «Что ты хочешь, говорилъ мнѣ Пеги, Жанна Д'Аркъ создана такой: она предпочитала св. Михаила аббату Константѣн... Что разительно въ ней, такъ это то, что она никогда никого не слушаетъ. Она всегда поступала по своему».

Онъ боится теологіи, какъ схемы, не хочетъ вѣрить, что Дѣва Марія — mater докторum. Въ свою мистическую бергсоніанствѣ онъ не дѣлаетъ разницы между Сорбонной XX вѣка и Сорбоной XIII-го. «Оставьте меня въ покой», говоритъ онъ Маритэну, съ вѣшимъ св. Фомой. Онъ вродѣ Бутру! Я отдалъ бы всю его Summa за Ave Maria и Salve Regina»... «Это мертвая мысль, затвердѣніе артерій, склерозъ католицизма».

Хотя Пеги и убѣжденъ, что остался вѣренъ дѣтскому катехезису («Въ Орлеанскомъ катехезисѣ» ничего, не говорилось объ Индексѣ) но онъ долженъ быть сдѣлать въ немъ для себя значительная сокращенія. Его религиозность не была одностороннимъ спиритуализмомъ. Онъ дорожилъ полнотой католической набожности. Онъ имѣлъ особую любовь къ святымъ, чувствуетъ личную связь не только съ Жанной Д'Аркъ, но и со св. Женевьевой, св. Аніаномъ, св. Людовикомъ. Прежде всего, конечно, съ Дѣвой Маріей. Когда его сынъ при смерти, онъ пѣшкомъ паломничаетъ къ Шартрскому храму, дорогому для Пеги памятно о родинѣ, не затѣмъ, чтобы вымогать жизнь ребенка, но чтобы поручить своихъ дѣтей Богоматери, отдать ихъ въ Ея руки. Ребенокъ выздоровѣлъ. «Ну, разумѣется», говорилъ Пеги. Однако, онъ и не подумалъ крестить его. Эта мысль пришла въ голову невѣрующей матери. «Крестить моихъ дѣтей, говоритъ онъ, — это меня не косается. Я поручилъ ихъ Дѣвѣ, пусть Она сдѣлаетъ съ ними то, что пожелаетъ». Это довѣріе не обмануло Пеги. Ужъ послѣ смерти отца, сыновья, по собственной волѣ, приняли крещеніе. Есть что-то непонятное до конца въ этомъ отталкивании Пеги отъ культа. Онъ, противополагавшій святымъ «докторамъ», долженъ былъ выслушать отъ Маритэна: «Святые, мой милый Пеги, по крайней мѣрѣ, ходили къ обѣдѣ!» — О, говорилъ Пеги, не участ-

вую въ таинствахъ, быть частью стада — я бы не могъ. Мнѣ кажется, я лишился бы чувствъ». Въ этихъ словахъ, какъ и въ приведенныхъ выше, слышится голодъ по Евхаристіи. Пеги заглушаетъ его сомнѣніями: «Священники, которые держать въ своихъ рукахъ совершение таинствъ, склонны преувеличивать ихъ значение за счетъ молитвъ».

Въ сущности, что его пугаетъ въ церкви, это состояніе успокоенности, чувство твердой почвы, для него противоположное состоянію благодати. На это у него есть своя теорія. «Хуже всего, это не злая, не извращенная душа, а душа готовая окостенеть въ привычкѣ. На душу въ состояніи привычки благодать не действуетъ. Она скользитъ по лѣй, какъ вода по маслянистой ткани». «Католики несносны въ своей мистической успокоенности. Они изображаютъ, что собственное состояніе христианина это миръ, миръ черезъ посредство разсудка, миръ въ разсудкѣ. Сущность мистики, напротивъ, непобѣдимое безпокойство». Онъ боится таинствъ, какъ вѣнчаніи гарантіи спасенія. «Не нужно принимать слишкомъ много предосторожностей передъ Богомъ». Онъ хочетъ вѣрить только благодати и жить молитвой. Вотъ что онъ думаетъ о благодати. «Благодатны тѣ, кто не знаетъ риска: рабы, чиновники, монахи. Могутъ быть облагодатствованы лишь тѣ, чья жизнь ненадежна: игроки, авантюристы, бѣдные и отверженные, промышленники, торговцы, женатые люди, отцы семействъ, эти величие авантюристы нашего времени». Благодать вѣнчено-конфессиональна. «Я знаю евреевъ, обладающихъ поразительными дарами благодати, и католиковъ, совершиенно лишенныхъ ихъ». Есть благодатственные народы — французский, города — Парижъ. Богъ любить Францию за ея любовь къ свободѣ, за самое ея непослушаніе, потому что благодать и свобода неотдѣлимы». Пеги говоритъ Реклю: «Ты можешь быть спокоенъ. Сынъ коммунара, родился въ Парижѣ, въ тѣни башенъ Notre-Dame, твое спасеніе обеспечено».

За этими парадоксами ясна основная идея его религіи: религія благодати, отчали отзывающаяся янсенизмомъ, но желающей быть национальной, свѣтской, свободной. Самъ Пеги живетъ съ ощущеніемъ благодатныхъ даровъ — *les graces*. Сильнѣе всего они выражаются въ силѣ молит-

вы и реальному общеніи съ міромъ Божественнымъ».

Мы ошиблись, если бы, на основаніи приведенныхъ цитатъ, признали Пеги религиознымъ анархистомъ и упростили бы его, Дѣйствительно, сложный «случай». Пеги остается до конца исполненнымъ противорѣчій. Онъ вовсе не индуист, онъ вѣрить въ «мораль банды», уважаетъ национальное, классовое и родовое сознаніе. Отказываясь подчиниться авторитету церкви, онъ необыкновенно авторитетенъ по отношенію къ своимъ ученикамъ, И, что гораздо болѣе удивительно, онъ любить и самъ подчиниться авторитету, правилу, режиму. Онъ сохранилъ на всю жизнь благодатную память о военной службѣ, оставался всегда убѣжденнымъ «милитаристомъ» и даже въ походкѣ, въ мелочахъ жизни носилъ слѣды изаарменскихъ привычекъ. Онъ чувствовалъ себя призваннымъ къ соціальной дѣятельности, къ соціальной организаціи. Онъ былъ способенъ на величайшія личныя жертвы и требовалъ этихъ жертвъ у другихъ. Все это дѣлаетъ его предтечей авторитетной молодой Франціи, и его смерть на поля битвы, столь долго жданной, не безсмысличное, а единственное, разумное, героическое завершеніе его жизни.

Но поэзія всю жизнь боролся въ немъ съ соціалистомъ, а поэзія-Пеги не желалъ возложить на себя никакой дисциплины. Его творчество было бурнымъ, стихийнымъ самораскрытиемъ, «мутной рѣкой», несущей золотой песокъ» (Сегюръ). Къ религіи Пеги подошелъ, какъ поэтъ, а не какъ соціальный революціонеръ. При всѣхъ глубокихъ корняхъ ея, она осталась для него «личнымъ дѣломъ», хотя онъ и избралъ для поэтическаго выраженія ея, национальную герониум Франціи.

Есть глубокая связь между общественной активностью и потребностью въ догматѣ. Вся ортодоксальность современной французской молодежи поконится на ея активизмѣ. Активизмъ Пеги еще не до конца переродился религиозно, или, что одно и то же, религиозность его не созрѣла до общественного подвига. Между двумя половинами его души трещина зіала до конца. Онъ не перешелъ рубежа поколѣній, а остался на томъ берегу, съ Бергсономъ противъ Фомы Аквинскаго.

Г. Федотовъ.

Проблема свободы имѣеть центральное значение въ философіи и на ея изслѣдованіи соединяются всѣ философскія дисциплины — гносеология, метафизика, этика, философія религіи, философія исторіи. И еще болѣе центральное значение имѣеть проблема свободы для сознанія религіознаго. Въ школьнѣй философіи проблема свободы ставится обыкновенно, какъ проблема свободы воли, и сосредотачивается на взаимоотношениіи свободы и необходимости. Отсюда возникаютъ направлѣнія детерминизма и индетерминизма. Но глубже лежитъ проблема взаимоотношениія свободы и благодати. Проблема свободы и есть въ концѣ концовъ проблема отношеній человѣка и Бога. Такъ она и ставилась въ исторіи религіозной мысли. Мысль западнаго Христіанства, начиная съ спора Бл. Августина съ Пелагіемъ, была очень сосредоточена на взаимоотношениіи свободы и благодати. Въ книгѣ Н. Лоссакаго все время имѣеться ввиду религіозная сторона и религіозная глубина проблемы свободы воли. И нельзѧ не привѣтствовать появление его книги, отличающейся удивительной ясностью мысли и систематичностью изложенія. Но не всѣ части книги имѣютъ равное достоинство. Первая половина книги посвящена критическому разбору разныxъ ученій о, свободѣ воли. И въ этой ея части есть несомнѣнныe недостатки и пробѣлы въ выборѣ материала. Ученія о свободѣ воли, о которыхъ говорить Н. Лоссакий, нельзѧ признать самыми интересными и характерными. Такъ наибольшее вниманіе онъ удѣляетъ взгляду Шопенгауера, Виндельбандта и Липпса. Шопенгауерь, конечно, принадлежитъ къ классикамъ философіи, но его ученіе о свободѣ воли не имѣеть центрального значенія. Взгляды же Виндельбандта и Липпса имѣютъ второстепенное значеніе. Важнѣе было бы остановиться на взглядахъ Бл. Августина, Дунса Скота и въ XIX в. на двухъ самыхъ замѣчательныхъ опытахъ философскаго изслѣдованія свободы — Шеллинга «Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit» и Шарля Секретана «La philosophie de la liberté». О Шеллингѣ, который въ этомъ вопросѣ проявилъ наибольшую гениальность, Н. Лоссакий совсѣмъ не упоминаетъ и лишь мелькомъ упоминаетъ о Секретанѣ. О знаменитомъ и столь чреватомъ послѣдствіями

спорѣ Лютера и Эразма о свободѣ воли, въ отличіи отъ многихъ другихъ школьнѣхъ изслѣдованій свободы воли, онъ говорить, но можетъ быть слѣдовало бы болѣе подробно на этомъ остановиться.

Вторая половина книги посвящена систематическому изслѣдованію свободы воли съ точки зреінія идеаль-реалистическаго міросозерцанія самого Н. Лоссакаго. И въ этой части книги есть многое очень цѣннаго и замѣчательнаго. Ученіе Н. Лоссакаго представляетъ сочетаніе лейбниціовской манадологіи съ платоновскими идеальными началами. Такимъ образомъ строить онъ метафизику іерархическаго персонализма. И на вопросѣ о свободѣ воли пытается Н. Лоссакий оправдывать свой интуитивизмъ. Н. Лоссакий устанавливаетъ важное различіе между «причиной» и «предметомъ». Причиной онъ считаетъ вѣнѣременного субстанціального дѣятеля и его творческую силу. Всѣ остальные условія онъ называетъ лишь поводами. Послѣдовательно разсматриваетъ онъ свободу человѣка отъ вѣнѣшняго міра, отъ своего тѣла, отъ своего характера, отъ своего прошлаго, отъ законовъ, опредѣляющихъ содержаніе временнаго процесса, наконецъ свободу отъ Бога. Центральное значеніе въ изслѣдованіи Н. Лоссакаго имѣеть ученіе объ ідеѣ индивидуума, какъ идеальнаго назначенія, какъ образа Божія. Если бы «я» было эмпірическимъ характеромъ, природой, то это вело бы къ детерминизму. Но «я» есть не природа, а ідея. Если бы идеальное совершенство «я» опредѣлилось природой человѣка, то человѣкъ превратился бы въ «автомата добротѣли», добро стало бы не необходимо. Но образъ Божій въ человѣкѣ есть нормативная, а не природная его сущность и осуществленіе его предполагаетъ свободу. Свобода коренится не въ природѣ человѣка, а въ ідеѣ человѣка. Человѣкъ не сотворенъ совершеннымъ и добрымъ въ силу необходимости его природы. Совершенство и добро есть его задача, его ідея. А это значитъ, что свобода имѣеть динаміческій характеръ, она не коренится въ субстанціальности человѣческаго «я». Между тѣмъ какъ Н. Лоссакий все же держится за субстанціальность и въ этомъ родственъ Л. Лопатину, которому принадлежитъ замѣчательное изслѣдованіе о свободѣ во II томѣ его «Положительныхъ задачъ философіи». Думается, что ученіе о свободѣ должно быть освобождено отъ субстанціализма, потому что субстанція есть приро-

да, природа же определяется необходимостью. Духъ, въ которомъ вкоренена свобода, не есть субстанциальная природа и потому духъ есть свобода, а не необходимость. Тутъ какъ будто бы есть нѣкоторое противорѣчіе у Н. Лосскаго. Очень интересно все, что говорить Н. Лосскій о свободѣ человѣка отъ своего тѣла и о различіи между индивидуальнымъ тѣломъ человѣка и колективнымъ тѣломъ. Вопросъ о свободѣ человѣка отъ своего прошлаго непосредственно связанъ съ покаяніемъ и только христіанство знаетъ свободу человѣка отъ власти прошлаго. Вопросъ о свободѣ человѣка отъ Бога есть предѣльный вопросъ о свободѣ. Имъ болѣла религіозная мысль христіанскаго міра. И все же онъ не былъ разрѣшенъ съ достаточной полнотой и глубиной. Нерѣдко религіозная и философская мысль на послѣдній вопросъ о свободѣ человѣка отвѣчала утвержденіемъ свободы Бога, божественной, а не человѣческой свободы. Но тогда Богъ самъ отвѣчаетъ на свой призывъ, вѣдь Его нѣтъ никого и ничего обладающаго самобытной свободой, способной Ему противостоять. Какъ тогда понять фактъ существованія зла? Н. Лосскій видѣтъ этотъ вопросъ, но не вполнѣ его разрѣшаетъ. Разрѣшеніе вопроса о человѣческой свободѣ должно быть связано съ учениемъ о Бого-человѣчествѣ Иисуса Христа. Только въ Бого-человѣчествѣ Христа, въ Его человѣческой природѣ можно найти источникъ свободы человѣка, человѣческой, а не только божественной свободы, — она вкоренена не въ первой, а во Второй Вопостаси Божества. Глава о формальномъ и материальномъ свободѣ должна была бы привести Н. Лосскаго къ различію двухъ свободъ — свободы исходной, свободы, какъ пути человѣка, и свободы конечной, свободы, какъ цѣли человѣка. Этому различію Н. Лосскій какъ будто бы не придастъ достаточно центрального значенія, хотя и выражаетъ его въ другой терминологіи. Въ общемъ книга Н. Лосскаго должна быть признана очень цѣнной и заслуживающей самаго широкаго распространенія, одной изъ лучшихъ книгъ по этому вопросу.

Ник. Бердяевъ.

Miguel de Unamuno. L'agonie du Christianisme. 1925. Paris. 162.

Слабая вѣра, духовная неопределенность, «исканіе Бога» могутъ возбуждать

симпатію и сочувствіе, когда они высказываются, какъ духовная немощь, какъ стремленіе освободиться отъ состоянія неувѣренности, двусмысленности и грѣховности. «Вѣрю, Господи, помоги моему невѣрію!» Эти слова вѣчное выраженіе состоянія души сомнѣвающейся и своимъ сомнѣніемъ тяготящейся. И такие богоискатели, какъ Sully Prud'homme, которые действительно страдали отъ трагической неспособности преодолѣть свои сомнѣнія и душевную косность, вызываютъ чувство глубокаго человѣческаго состраданія. Но когда эта духовная слабость выдается за силу, когда неспособность къ религіозному самоопределѣнію рассматривается, какъ трагическая необходимость, а покаяніе замѣняется самолюбованіемъ — тогда мы не можемъ не испытывать отталкиванія отъ болѣзни, выдающей себя за здоровье, отъ душевного гніенія, считающаго себя подлинной и истинной жизнью. Такое впечатлѣніе производить нашумѣвшая книга испанца Мигуэля де Унамуно, озаглавленная двусмысленнымъ словомъ «Агонія Христіанства». Унамуно правда оговаривается, что слово агонія онъ употребляетъ въ греческомъ смыслѣ, — какъ борьбу, искашеніе, пребываніе между жизнью и смертью; и въ этомъ смыслѣ у него всегда есть возможность истолкованія своей позиціи, какъ агонію христіанства, какъ его борьбу съ грѣхомъ, съ невѣріемъ, съ отчаяніемъ, со смертью. Однако эта точка зреянія имъ не выдерживается и состояніе борьбы, то есть неопределѣнности, двойственности и неполноты приписывается имъ всему Христіанству и даже Христу. О Церкви онъ въ этомъ контекстѣ даже вѣ упоминаетъ, п. ч. христіанство для него только «совокупность одинокихъ» и всякая конкретная церковность рассматривается имъ, какъ «конецъ агоніи», какъ покой, то есть по его толкованію какъ смерть и тленіе. Агонія — борьба является для него такимъ образомъ нѣкоторой религіозной категоріей, вѣдь которой онъ видѣтъ небытие. Царства же Небеснаго, которое есть «миръ и радость о Духѣ Святымъ», онъ совсѣмъ не знаетъ, или, вѣрнѣе, не хочетъ знать. Ибо даже святѣйшее таинство Евхаристіи истолковывается имъ, какъ смерть И. Хр., плоть Коего затѣмъ погребается въ каждомъ изъ насъ. Такимъ образомъ въ центрѣ міровоззрѣнія Унамуно стоитъ не Богъ, спасающій человѣка, но человѣкъ безсильно рвущійся къ Богу, въ существованіе Котораго онъ почти не вѣритъ. И послѣд-

пес, къ несчастью, является самымъ характернымъ для него. Всякое подлинно-религиозное движение вызываетъ въ немъ улыбку презрительного сожалѣнія о томъ наивномъ человѣкѣ, который обрѣлъ вѣру и тѣмъ самымъ вышелъ изъ состоянія агоніи, которое полагается имъ какъ единственную возможную и подлинно христіанска реальность. Источникъ этого своего убѣждѣнія онъ видитъ въ испанскихъ иконахъ и распятіяхъ, «страшно трагическихъ, изображающихъ Христа не мертваго, ставшаго прахомъ, ставшаго миромъ, и похороненаго другими мертвѣцами, но Христа въ агоніи, того Христа, Который вопить «Боже мой, Боже мой! Всюю мя оставилъ еси»; Унамуно питается изъ источниковъ очень далекихъ отъ фантастического, но убѣжденаго, стойкаго въ своей вѣрѣ испанского католицизма.

Уже одно то, что, по собственнымъ его словамъ, эта книга написана имъ по просьбѣ Р. L. Couchoud, который и внушилъ ему это название (Унамуно очень много говорить о себѣ не какъ о мыслителе и авторѣ, но о себѣ лично — гдѣ онъ живеть, какъ работаетъ, что любить...) указываетъ на его по существу антихристіанскую ориентацію. Общество, въ которомъ вращается его мысль, подтверждаетъ это: цитаты его повторяютъ слова или безбожниковъ или отщепенцевъ. Впрочемъ онъ любить Паскаля; но и его онъ считаетъ — «агонизирующими» въ вѣрѣ, двоящимся и неопределѣленнымъ; но подобная «вѣра» приписывается имъ и Ап. Павлу!

Несмотря на религиозную драпировку точка зреінія Унамуно предстоитъ намъ какъ рѣшительный имманентизмъ; правда это не есть тупое самодовольство человѣка, не видящаго ничего кромѣ матеріи и не желающаго освободиться отъ своего сердечного окаменѣнія. Унамуно любить «иное» и ищетъ его. Но еще болѣе любить онъ свою позу разочарованаго невѣрія, трагической безнадежности и религиозной «агоніи». И это заставляетъ его любоваться этимъ состояніемъ и утверждать, что всякая здоровая конкретная религиозность есть по существу культу смерти и небытія, т.е. предательство подлиннаго дѣла Христова.

Во «Введеніи» Унамуно разсказываетъ о происхожденіи этого труда и утверждаетъ абсолютную индивидуальность, парадоксальность и трагичность христіанства. Въ главѣ «Агонія» онъ даетъ опредѣленіе этого понятія и опредѣлять вѣру, какъ

сомнѣніе, какъ борьбу («Несомнѣвающаяся вѣра — мертвая вѣра»).

Въ главѣ «Христіанство» онъ отрываетъ Христіанство отъ Христа, разысматривая Его какъ умершаго учителя, воскресающаго въ душахъ его учениковъ, для того чтобы агонизировать въ нихъ и быть причиной ихъ агоніи. Въ главѣ «Слово и буква» онъ старается показать, какъ умираетъ духъ. Уже «о Павла слово стало буквой, Евангелія — книгой» — ибо онъ былъ апостоломъ язычниковъ (pagani) которые — въ качествѣ людей тѣсно связанныхъ съ землей (pagas) по природѣ были склонны къ коснѣмъ формамъ традиціи и быта и неспособны къ вѣчной борьбѣ и агонической неопределѣленности, завѣщанной Христомъ.

Въ главѣ «Ависала Сунамитяни» онъ разысматриваетъ образъ этой библейской дѣвушки, согрѣвавшей своими объятіями холодѣюще гѣло дряхлого Давида, какъ символъ агонизирующей души, ищущей и не находящей своего Бога. «Бѣдная душа, алчущая и жаждущая бессмертія и воскресенія своей плоти, алчущая и жаждущая Бога-Богочеловѣка по мысли христіанства или Человѣкобога — по мысли язычества изливаетъ свою материнскую дѣвственность въ поцѣлуюяхъ и лобзаніяхъ вѣчнаго агонизирующаго». Эта цитата довольно полно передаетъ характеръ, какъ мысли, такъ и стиля автора. Въ «Мужественности вѣры» онъ настаиваетъ на волевомъ, «агоническомъ» характерѣ религиознаго акта, ибо «я вѣрю» означаетъ «Я хочу вѣровать» или еще лучше «у меня есть желаніе вѣрить». Содержаніе вѣры такимъ образомъ тѣлеснѣмъ связывается съ областью человѣческой психики, вслѣдствіе чего экспертами въ этой области являются такие «отчаявшіеся христіане» — какъ В. Джемсъ и Гюисмансъ.

Въ главѣ «такъ называемое соціальное Христіанство» онъ обрушивается на самую идею христіанской общественности, видя въ Евангеліи ученіе абсолютно индивидуалистическое — а во всякомъ его виѣшнеперновномъ преломленіи — измѣнѣ завѣтамъ учителя. Жало критики направлено здѣсь, впрочемъ, болѣе конкретно: на католическую Церковь и въ особенности на юезуитовъ и французскихъ монархистовъ къ которымъ онъ питаетъ самую ярую ненависть (здѣсь очень сильно сказывается личный мотивъ испанского эмигранта, ненавидящаго ту партію, которая его изгнала изъ его родины).

Въ главѣ «Абсолютный индивидуализмъ» онъ стремится показать, что Христіанство, какъ проповѣдь одиночества, въ существѣ своемъ противорѣчить соціальной природѣ человѣка (почему христіанинъ въ вѣчной борьбѣ, въ вѣчной агоніи) и что на смѣну христіанской германо-романской цивилизациіи черезъ посредство большевистской Россіи должна прийти новая цивилизациія — восточная, азіатская, буддійская, первымъ провозвѣстникомъ которой былъ Достоевскій — «отчаявшійся христіанинъ, христіанинъ въ агоніи». Всѣ эти мысли находятъ себѣ примѣненіе въ двухъ послѣднихъ главахъ: «Вѣра Паскаля», (написанной подъ сильнымъ вліяніемъ Л. Шестова, мысли которого впрочемъ разбросаны по всей книгѣ) и «Отецъ Гиацинта» — разсматривающей съ этой точки зрѣнія дневники этого священника,* ушедшаго изъ католичества и попытавшагося своими силами осуществить новое нецерковное Христіанство.

Наконецъ, въ «Заключеніи» онъ подводитъ итогъ своей книгѣ. Глубокое отвращеніе отъ современной жизни, отъ современныхъ мыслей: полная духовная тьма и безнадежность. Рѣзкое противоположеніе Христіанства всему живущему.

Все это въ качествѣ опыта дѣйствительности (тотъ же «кризисъ культуры», «гибель Запада») могло бы быть залогомъ поворота къ положительной религіи, если бы поза отчаянія, слова «нашъ Христосъ, нашъ Христосъ, почему Ты оставилъ насъ» (которыми кончается книга) не являлись бы предметами проповѣди и не изображались бы какъ подлинное и истинное Христіанство, существующее замѣнить положительную Церковь. Но и психологистическое и имманентистское содержаніе и взвинченно пророчествующій стиль этой книги свидѣтельствуютъ о томъ, что авторъ считаетъ единственно правильнымъ, состояніе духовной слабости и религіозной неопределенности. Онъ любуется своей грустью.

Л. Зандеръ.

АРХИВЪ ДОСТОЕВСКАГО.

Съ прошлаго года Мюнхенское издательство R. Piper приступило къ изданію недавно открытаго архива Ф. М. Достоевскаго. Матеріалы послѣдняго составились изъ разныхъ источниковъ: первымъ долгомъ сюда относятся воспоминанія, дневники и иная рукописи А. Г. Достоевской, переданные ею еще при жизни въ Московскій Исторический Музей; далѣе, при конфискаціи сейфовъ въ частныхъ банкахъ въ Москвѣ, былъ найденъ ящикъ, содержащий 23 тетради записныхъ книжекъ, замѣтокъ и т. п., принадлежавшихъ частью Ф. М. частью А. Г. Далѣе: въ Севастопольѣ мѣстной чекой былъ реквизированъ у сына Ф. М. Феодора Феодоровича (недавно умершаго), ящикъ съ документами, вы требованый впослѣдствіи комиссаромъ народнаго просвѣщенія Луначарскимъ и переданный имъ въ Центроархивъ; наконецъ — многочисленныя письма, воспоминанія и дневники, собранные библиографами и учеными. Весь этотъ матеріяль былъ сосредоточенъ въ Центроархивѣ и поступилъ въ ученую обработку — проф. Сакулина, Бродскаго, Гливенко, Гроссмана, Комаровича.

Изъ ихъ работы было издано немногое: Исповѣдь Ставрогина (изд. Центроархива 1922, переизданное въ Мюнхенѣ 1922), Дневникъ А. Г. Достоевской (изд. Центроархива 1924 г.), отдѣльные отрывки въ сборникахъ подъ редакціей Долтнина (изд. Мысль 1923) и Гроссмана (Госуд. Издат. 1923 г.) и рядъ писемъ — въ Красномъ Архивѣ (1924-1925). А затѣмъ весь архивъ со всѣми учеными комментаріями названныхъ авторовъ былъ проданъ совѣтскими властями Мюнхенской фирмѣ, которая уже зарекомендовала себя прекраснымъ изданіемъ полнаго собранія сочиненій Достоевскаго и отдѣльными иллюстрированными издѣніями «Двойникъ» и «Записки изъ Подполья». Такимъ образомъ архивъ Достоевскаго выходитъ сначала на нѣмецкій языкѣ и только послѣ выхода всего изданія (16 томовъ въ теченіе 4 лѣтъ) буде опубликованъ по русски. Изданіе Piper'a — какъ въ смыслѣ техническомъ, такъ и въ отношеніи литературной разработки, не оставляетъ желать ничего лучшаго; оно безусловно сумѣть сохранить намъ Достоевскаго для будущаго. Пока вышло четыре тома: Дневникъ А. Г.; Воспоминанія А. Г.; Документы, относящіеся къ игорной страсти Ф. М. и неосуществленные планы романовъ. Дальнѣй-

* A. Hou tin: Le P. Hyacinthe dans l'Eglise romaine; le P. Hyacinthe réformateur catholique; le P. Hyacinthe prêtre solitaire. P. Hyacinthe Loyson. Journal intime.

шее обещает быть еще более интереснымъ: рядъ повѣстей и романовъ, самыя названія коихъ были до сихъ поръ неизвѣстны («Зависть», «Убийство», «Романъ писателя», «Уродъ», «Въ поискахъ», «Смерть поэта», «Шутъ», «Весенняя любовь», «Императоръ») множество неопубликованныхъ до сихъ поръ писемъ, 500 пословицъ, слышанныхъ О. М. на каторгѣ, его мысли и афоризмы о бракѣ, о бессмертии) и т. п.

Остается только пожелать скорѣйшаго изданія этого безцѣннаго архива по русски — дабы онъ могъ стать достояніемъ болѣе широкаго круга людей — невозможнымъ сейчасъ какъ вслѣдствіе иностраннаго перевода текста, такъ и высокой нѣмецкой валютой, дѣлающей эти книги мало доступными для русскаго читателя.

Л. Зандеръ.